الجماهيرية العربية الليبية
جامعة عمـــر المختـــار

كلـــــــــــــية الآداب
قســــــــــم الفلســـفة

دراسة لنيل درجة التخصص العالي(الماجستير)
(فكر عربي معاصر)

بعنوان:-

التيار العلمي في الفكر العربي

أعــــــــدها:-
عبد الله علـي عمـــران

أشـرف عليها:-
أ.د هنية مفتاح القماطي

العام الجامعـي:- 2007- 2008

استهلال و توجس

إن التفاحة التي أخرجت **(آدم عليه السلام)** من الجنة، أدخلت مثيلتها**(نيوتن)** إلى التاريخ. و لأن النظرة هنا من وجهة معرفية و ليست إيمانية، فالموقفان يتفقان في المعرفة، إما سبب التحريم، و هو اختبار طاعة الله، أو سبب السقوط، و هو الجاذبية، لذلك فالمهم في العملية المعرفية هو الموقف الجاد و المنهج الصحيح، دون اعتبار يذكر للثمن. و هو ما يجعل كل المواقف المعرفية - الجادة الممنهجة- جزءا من التاريخ، حتى لو أدت إلى حدوث ما لا نرغب في حدوثه، إضافة إلى أن الجميع لصوص على صعيد الفكر، لأن من يريد نفي فكرة لابد أن يسرقها و يضع قبلها -لا- ، إلا أن اللص الأكثر جرأة هو من تحرقه محكمة التفتيش مع كتاباته، ليوقد شعلة المعرفة، و الأكثر جرأة و عبقرية، هو من يسرق مفاتح سجن التاريخ ليسجن نفسه فيه.

بل لو قطعنا النظر عن كل ذلك فهناك مواقف معرفية أبطالها من الحيوانات، ألم يعلّم (الغراب) من قتل أخاه كيف يخفي جريمته، و نبأ (الهدهد) (سليمان عليه السلام) بما لم يعلم، و أخبرت (دابة الأرض) (الجن) بما لم يعلموا، و لذلك فحين يصادر البعض حق أن تكون للجميع مواقف معرفية فهم بين إثنين، إما أنهم يضعون أنفسهم في مرتبة يفوقون بها الجن و الرسل و الأنبياء علما، أو يرون أن الآخرين أقل شأنا من الغراب و الهدهد و دابة الأرض.

أما **التوجس** فهو **(لسادتي/العلماء)** و من إيماني بأن الأفكار تتصف بكثير من الصفات التي تتصف بها الكائنات الحية، إذ لم تكن الأفكار ذاتها كائنات حية، فهي تولد و تتغذى و تنمو و تموت، بل إنها تتألف و تحب و تتزاوج أيضا، و لأن ذلك يفرض عليها ضرورة إرضاء الآخر- و هو مطلب صعب حتى في نطاق الفكر- مما يجعلها مضطرة للتزين، أي أن تقلم أظافرها و ترمي ثيابها القديمة، لكي ترتدي عباءتها السوداء و وشاحها الأسود المطرز بورود حمراء، و لأن تلك الصفات و الخطوات مجتمعة تجعل بالضرورة - و هو ما لا يتنبه إليه البعض- أن يكون للأفكار فضلات. و لأنكم يا**(سادتي/ العلماء)** تسيرون على طرق الفكر سواء الممهد منها أو الوعر الذي تحاولون تمهيده، إلا أن ذلك لا يحول دون وجود **(سادة آخرين)** يجيدون الطيران، لذلك هم يتمتعون بالسير في متاهات حرية الفكر، و إذا سدت مسالكها يفردون أجنحتهم. و لذلك يا**(سادتي/ العلماء)** عليكم الحذر، لأن **(السادة /الذباب)** يستعملون لجركم إلى تلك المتاهة طريقتهم المعتادة، إنهم يتربصون بفضلات أفكاركم. و لا يأخذكم الغرور لأن **(السادة /الذباب)** إذا سلبوا منكم شيئا ما استنقذتموه، ضعف الطالب و المطلوب.

شُكــــــــر

إن مـن المنصـف و قبـل بـدء تصـفح أوراق هـذه الدراسـة، و إيمانـا منّـي بـأن العمـل العلمـي عمـل جمـاعي بطبيعتـه، و تلـك الجماعيـة هـي التـي تضـفي سـمة الشـرعية علـى نتائجـه، و لأن مـن يـدعي العلـم المطلـق- و هـم كثـر- هـو فـي الحقيقـة و وفقـا للوصـف (السـقراطي) يعـاني مـن جهـل مطلـق، يمنعـه حتـى مـن معرفـة أنـه جاهـل، فلـذلك و إنصـافا لمـن أسـهموا فـي هـذا العمـل بنسـب متفاوتة، بل و حتى بنوايا متفاوتة، لابد أن أتوجه لهم بالشكر.

و لأنني على يقين بأن هناك استثناءات أعظم من أن تستثنى و استهلالات أعظم من أن يستهل بها، لابد أن أعزي الفضل في إتمام هذا العمل إلى أشخاص عده، كان لبعضهم الفضل في توجيهي إلى محبة العلم، و تنبهي إلى ضرورة الاهتمام بـه، و هو مـا دفعنـي إلـى إنجاز هذه العمل، و منهم د. **(يوسف حامد الشين)** أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة قاريونس، الذي لم يسرق من **(زيوس)** شعلة المعرفة لأجلي، بل علمني كيف أصنعها و كيف أوقدها بنفسي أيضـا، لكـي أضـاهي بهـا شعلة آلهة الفكر المزعومة، و لكي لا أخشى أن تغضب تلك الآلهة- و هو ما يحدث دائمـا- و تطـاردني لاستعادة شعلتها المسروقة. و إن كـان ذلك لم يجعلـه ينجو من عقوبـة زيوس و هي حمل الأرض، بل إنه لأجل ذلك ينوء كاهله بما هو أشد وطأة، و هو أن يكون عملاقا ليحمـل الأرض و يكـون إنسـانا ليمشـي عليهـا فـي الوقـت ذاتـه، و أن يعلـم مـا يُعلّمـه للآخرين دون أن يُشعرهم أنه يفوقهم علمـا، لكـي لا ينفـورا منـه، بل إنـه أحيانـا يـدعي الجهل ليجعلهم يشعرون أنه من يتعلم منهم.

كما لابد من شكر من ساعدني بخبرته في اختيار و وضع الخطوط الرئيسة لهذا العمل، د.**(عزمي زكريا)** أستاذ الفكر العربي بقسم الفلسفة بجامعة عمر المختـار، و من ساعدني بجمـع المـادة العلميـة و تصنيفها و منهم شقيقتي **أ.(كواكب علـي) و كل أعضـاء هيئـة التـدريس** بقسـم الأحيـاء بجامعـة عمـر المختـار، و الأخـت **أ.(مصيونة الفـاخري)** مـن قسم الفلسفة بجامعـة قـاريونس، و زملائـي **(عبد الله حبيب و علـي موسى و محمود عبد الرازق)**، و **مركز أبحاث و دراسات الكتاب الأخضر** بالبيضـاء، و **العاملين بالمكتبة المركزية** بجامعة عمر المختار، الذين لولا مخافة الإطالة لـذكرت الأسماء تمييزا للمرؤوسين عن الرؤساء، لكي أخصهم بالشكر.

و لأني كنت من القلائل الذين أتيحت لهم فرصة لا يلقاها إلا ذو حظ عظيم، حين تمكنـت مـن معايشـة بعض الإشـكاليات المتنـاولـة فـي الرسـالة أثنـاء تسـجيلها، ممـا ساعدني على فهم أبعادها، و لذلك لابد أن أشكر من ساعدوني بمواقفهم في فهم تلك الإشكاليات، و منهم **رئيس قسم الفلسفة** بجامعة عمـر المختـار، حتـى و إن كانـت مساعدته جاءت برفض التوقيع على مقترح هذه الدارسة، لأنها تتحدث عن أهمية

الأخذ عن حضارة الغرب، و هو ما يعني بالضرورة- في نظره - التقليل من شأن الحضارة العربية الإسلامية، و ذلك ما نبهني إلى أن حجم المشكلة أكبر بكثير مما كنت أتصور.

و هو ما ينطبق أيضا على **رئيس مكتب الدراسات العليا** بكلية الآداب بجامعة عمر المختار، الذي ساعدني حين طلب مني إعادة كتابة مصوغات المقترح لأنها تتحدث عن أهمية العلم، و هو ما يعني بالضرورة - في نظره - التقليل من شأن الدين، و قد كان لكلا المساعدتين الأثر الإيجابي في طرح هذه القضايا الحساسة في فكرنا العربي، كما أشكر في هذا السياق **العاملين على المنافذ الحدودية**، لأنهم وسعوا آفاقي في فهم عبارة ماركس" الدين أفيون الشعوب" حيث أصبحت تعني بالنسبة لهم أن الفكر أفيون الشعوب، فحمله جريمة و ترويجه جريمة، بل ذلك نبهني أيضا إلى الخطأ الذي وقع فيه ماركس، حين شبّه الدين بالأفيون و هو مخدر لا يسمح بتداوله، في حين كان يجدر به تشبيهه بمخدر يمكن تداوله، لكي يصبح رائجا.

و أشكر أيضا بقية أعضاء هيئة التدريس بقسم الفلسفة بجامعة عمر المختار، الذين لا أملك الشكر إلا على نواياهم - التي لا يعلمها إلا الله- لأن ملاحظاتهم عسرت على الفهم، و بما أن (لربما) لا تُحق حقا و لا تُبطل باطلا، فلربما عسرت لحداثة عهدي بأبواب خزائن معارفهم التي ينوء العصبة أولو القوة بحمل مفاتحها.

و كما قلت سابقا إن العمل العلمي عمل جماعي، بل هو عمل ناقص دائما، لذلك لابد أن أشكر مسبقا **كل من يزيد حرفا** على ما كتبت، إما من باب التفنيد عندما أكون على خطأ، أو من باب التعضيد إذا ما أنقصت شيئا، أو من باب التأكيد إذا كنت على صواب، و أخيرا أقول و رغم ما بذلته من جهد، و رغم إيماني بأن النتائج يجب أن لا ترتبط بغير مقدماتها المباشرة، إلا أنني أشعر أحيانا إن الله ما وفقني إلى الصواب إذا أصبت إلا بدعوات **أمي** التي لا تجيد القراءة أو الكتابة، و **بقية أفراد أسرتي**

و إن كل هذه الجهود كانت لتكون هشيما تذروه الرياح لولا ما قدمته لي المشرفة على هذا العمل **د. (هنية مفتاح القماطي)**، إذ كانت حلقة الوصل بين كل تلك الجهود، و التي جمعت بمفردها كل ما قدمه لي الجميع، من محبة للعلم، و وضع للخطوط الرئيسة، و جمع للمادة العلمية، بل زادت عليهم بأن منحتني من الحرية الفكرية ما كنت في أمَسّ الحاجة إليه، كما تجاوز الأمر حد الإطار العلمي، حين كانت تشاركني القلق كلما واجهتني صعوبة ما أثناء كتابة هذه الرسالة، و عندما كانت تقابل هفواتي ونسياني بالصفح الذي كان على الروح أشد نزعا من نقيضه، و دافعا لها لتقديم ضعف ما كان سيدفعني لتقديمه نقيضه.

إهـــــــــداء

إلى القائل " كيف أُعلمه إنه لا يحبني " و أستسمحه عذرا في أن أضيف إليه قولا أخر يستنبط منه و هو" كيف يعلمني إنه لا يحبني، بل إنه لا يعترف حتى بوجودي "

و إلى القائل" إن أسوء أنواع الظلم هو الادعاء بأن هناك عدالة "

و إلى القائل"و ما انتفاع أخُ الدنيا بناظره ***** إذا استوت عنده الأنوارُ و الظُلُمُ"

و إلى القائل" أكثر ما يؤلمني عدم القدرة على التعبير عما في خاطري، دع عنك قول عكس ما أؤمن به"

و إلى القائل" ما قيمة النصر إذا خسرت في المعركة ما كنت تدافع عنه"

و إلى القائل" إن الإرادة و الرغبة هما جناحا الإنجازات العظيمة"

و إلى القائل"إذا أردت أن أقرأ، لا تميل نفسي إلا لقراءة ما كتبه الإنسان بدمه"

و إلى القائل"إن جميع الناس فلاسفة، حتى الذين يرتابون بالفلسفة، هم فلاسفة من نوع ما"

و إلى القائل "كل عظماء التاريخ ارتابوا بشكل أو بآخر فيما وجدوا عليه أسلافهم، أما الذين أجزموا و أيقنوا فهم سقط التاريخ، مر بهم دون أن يعبأ بواحد منهم. إن التاريخ بأسره لا يعدو أن يكون سردا لمآثر من ارتابوا فلم يظفروا بهناءة اليقين."

إلى ***محرر النصوص Microsoft word*** الذي كان أول من منحني قدرا لا محدودا من الأوراق البيضاء، فأعتقني من الأوراق السوداء التي تتوسطها أسطر تحدد مسبقا وجهة القبلة التي يجب أن يسجد إليها العقل، و غالبا ما تكون **الهرم الأكبر**، و ترغم القلم على التسبيح باسم **(خوفو)**، و تسلك في سقر الرسوب لأنك لم تكن من المصلين، لو كتبت عليها أن العقل الذي تبادر إليه أن يصنع سلما ليطلع على إله **(موسى عليه السلام)**، و كان في الوقت ذاته يؤمن بأنه عقل إلهي، و بأن **(الجُعل)** الذي يدحرج روث الحيوانات، إلها يدحرج الشمس، هو عقل يجمع من المتناقضات ما يحول منطقيا بينه و بين أن تنسب إليه حضارة.

و أهديها إليهم لأنهم ليسوا كمن عرفتهم، أولئك الذين جعلوا سلطتهم العلمية مطرقة، و آرائهم الفكرية قضبانا حديدية، و جعلوا عقلي - و هذا هو المهم - مجرد قطعة خشب، لا تصلح إلا لتدق فيها بمطرقة سلطتهم العلمية، قضبان آرائهم الفكرية، التي لم يهتموا حتى بجعلها مدببة الرؤوس.

و أهديه أيضا إلى من ظنوا أنهم الفتية الذين أووا إلى كهف الحقيقة، الذي تزاور شمس الخطأ عنه ذات اليمين إذا أشرقت، و تقرضه ذات الشمال إذا غربت، و إن ذلك لا يشملني و إن كنت معهم، لأنهم ينظرون إليّ على إنني **إما رابعهم أو سادسهم أو ثامنهم**، و إني رأيت أشعة شمس الخطأ عندما كنت باسطا ذراعي بالوصيد. ألم يعلموا بعد أنهم رقدوا ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا، و إن ورقهم لم يعد يساوي شيء.

و إلى أولئك الذين لم يكتفوا بالصمت عن الحق لكي يكون **شياطين خرساء**، بل و أصروا أيضا على **التبجح بقول الباطل**، لكي يكون في الوقت ذاته **شياطين ناطقة**.

و إلى أولئك الذين يرفعون أسوار المقابر ويحفرون القبور، ظناً منهم أنهم يرفعون **أسوار القلاع** و **يحفرون الخنادق.**

و إلى أصحاب القبور العملاقة و الأسماء المعقدة، **(توت عنخ آمون)** أو **(اخناتون)**، و كل الذين لن يكون رغم أسمائهم المعقدة و قبورهم العملاقة شيئا أخر غير ما هم عليه الآن، **جثث لم تتآكل، و ليس ذلك بفعل معجزة، بل لأن التراب بما يحوي تعفف عن أكلها**

و إلى زوجة سقراط التي أثرت تاريخ الفكر رغم بشاعتها و سوء معاملة زوجها، أكثر مما أثرته **(كليوباترا)** رغم جمالها الفتان و ملاطفتها لـ(أنطونيو) و أفعى الكوبرا.

و إلى(أبي الهول) الذي رغم أبوته للهول- كما تستخدم كلمة هول في المعاجم العربية- لم يستطع منع مدافع نابليون من أن تفقده عنفوانه، عندما أفقدته أنفه. و إلى الحاذين حذوه ***الساجدين على أوراق البردي***، يقدسون الموتى و كتل الأحجار المتراكمة، و يعيقون بسجودهم خطوات **(شامبليون)** الذي قفز من فوقهم متحديا سجودهم، و لعنة أجدادهم المزعومة، لكي يخرج **(حجر الرشيد)** ويبيّن لهم معنى الترانيم التي يتلونها في صلاتهم دون علم بمعانيها.

و إلى الذين يطربون بسماع فرقعات **(أبن الهيثم)** و **(أبن النفيس)** إلى درجة أن أصمتهم عن سماع دوي انفجارات **(ماكس بلانك)** و **(إينشتين)**، و إن عاد لهم سمعهم - لأسباب مجهولة- فلا يسمعون إلا مثيلتها مما أحدثه **(الزويل)** و **(الباز)**، دع عنك من أصمهم قبل ذلك صوت اصطدام أحجار الصوان، التي كان يستخدمها عبيد (خوفو)، لإشعال النار في قبره الضخم لتؤنس روحه الخالدة.

و إلى تلك الدمى الفكرية، التي لا تستطيع فعل شيء، أكثر مما تسمح به خيوط التاريخ المثبتة في أطرافها.

و إلى أولئك الذين يُعَلّقُون آمالهم و أحلامهم، على مسمار دقه **(جحا)** في جدار التاريخ.

فهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	**1 – 5**
الفصل الأول:- المصادر الفكرية الغربية للتيار العلمي	**6 – 47**
تمهيد	6
أولا:- الدارونية و نظرية التطور	**7- 21**
1- تعريفها و خصائصها	7- 9
2- الدارونية و نظرية التطور في الفكر العربي	10- 13
3- أسباب تبني الدارونية في الفكر العربي	14- 17
4- أهم الانتقادات الموجهة للدارونية و نظرية التطور	18-21
ثانيا:- الوضعية المنطقية	**22- 38**
1- تعريفها و نشأتها	22-24
2- أهم مبادئها	25- 26
3- الوضعية المنطقية في الفكر العربي	27- 28
4- أسباب تبني الوضعية المنطقية في الفكر العربي	29- 31
5- أهم الانتقادات الموجهة للوضعية المنطقية	32- 38
ثالثا:- تيارات أخرى	**39- 45**
1- الماركسية	39- 42
2- شخصيات و أفكار	43- 45
تعقيب	46- 47
الفصل الثاني:- النهضة مفهومها و مقوماتها	**48- 97**
تمهيد	48
أولا:- مفهوم النهضة	**49- 65**
1- النهضة لغة و اصطلاحا	49- 50
2- النهضة مفهومها و تياراتها في الفكر العربي	51- 57
3- النموذج الغربي للنهضة عند التيار العلمي	58- 65

ثانيا:- مقومات النهضة	**66 -94**
1- المنهج العلمي و العلوم الطبيعية	66- 77
2- الثقافة العلمية	78- 82
3- الحرية	83- 94
تعقيب	95- 97
الفصل الثالث:- إشكاليات النهضة	**98 -157**
تمهيد	98
أولا: - الأصالة و المعاصرة	**99 -124**
1- طبيعة الإشكالية و أسبابها و نتائجها	99- 101
2- الأصالة و ارتباطها برفض الغرب أو المعاصرة	102- 110
3- المعاصرة عند رواد التيار العلمي و موقفهم من التراث	111- 116
4- محاولات التوفيق بين الأصالة و المعاصرة عند رواد التيار العلمي	117- 124
ثانيا:- الدين و العلم	**125 -146**
1- أشكال الصراع بين الدين و العلم	125- 126
2- الدين و العلم في الفكر العربي الحديث	127- 129
3- العلاقة بين الدين و العلم عند رواد التيار العلمي	130- 138
4- موقف الدين من النظريات والفلسفات العلمية	139- 146
ثالثا:- إشكاليات أخرى	**147 -157**
1- أزمة الإبداع و وحدة الهدف	147- 149
2- الاغتراب	150- 152
3- هجرة العقول	152- 154
تعقيب	155- 157
الخاتمة	**158 -162**
ترجمة الأعلام	**163 -173**
قوائم المصادر و المراجع و الدوريات و الموسوعات و المعاجم	**174 -181**

مُقَدِّمَة

لا بد من الإشارة و قبل الخوض في عرض فصول هذه الدراسة، إلى أن أعضاء اللجنة المكلفة بتقييم مقترحها، قد أصروا على أن يكون عنوانها هو [التيار العلمي في الفكر العربي]، رافضين كل العناوين المقترحة دون تبرير و منها [الحداثة عند التيار العلمي]، [النهضة مفهومها و مقوماتها و معوقاتها عند التيار العلمي]، إذ لماذا يبررون أفعالهم لمن لا يرون لديه القدرة على فهم ما يُقدِّم؟ أو حتى فهم ما يقدمونه من مبررات؟ و لقد طلبوا مني أن أذكر في مقدمة الرسالة – و ها أنا أفعل – إن المقصود من العنوان هو دراسة التيار العلمي في مرحلة زمنية محددة من مراحله و يفضل أن تكون المرحلة التي كان فيها التيار في قمة تطوره، و لا يكون الحديث شاملا لكل مراحله التاريخية.

و لأني لم أفهم مطالبهم و لم يتكبدوا عناء التوضيح، قد أصبحت تلك اللجنة لجنة قد خلت، لها أعمالها و لي أعمالي، و عملي هو البحث و الكتابة، حيث تبين لي بعد أن بدأت في جمع المادة العلمية، إني لا أستطيع تلبية طلباتهم مجتمعة، لأن حصر التيار العلمي في فترة زمنية ليست فكرة مستحيلة فحسب، بل تفترض أن الأفكار تولد و تنمو و تموت و تندثر دفعة واحدة في زمن بعينه، و بالتالي لم أتمكن من فعل ما طلبوه منّي، بحيث أجعل الرسالة تتحدث عن فترة زمنية بعينها، لذلك عمدت إلى تنفيذ ما اقترحته و وافق عليه المشرف مع التعديل، و هو إن يكون الحديث عن أبرز رواد التيار العلمي، الذين لا يذكر إلا مقترنا بهم، إذ كانت لهم الريادة لهذا التيار في مختلف مراحله، و لأن ما قصدته هو الحديث عن التيار العلمي كتيار إصلاحي، أي بوصفه محاولة لإيجاد نهضة عربية تقوم على تبني المنهج العلمي، و تقوم على العلوم التجريبية، و ذلك من خلال عرض آرائهم حول إشكاليات ثابتة و رئيسة في الفكر العربي، هذا ما أردته من الرسالة، و لا أدري ماذا أرادوا من العنوان، و﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾[*].

و لقد تجاوزت في هذه الرسالة الابتداء بما كانت تبدأ به ما أطلعت عليه من دراسات سابقة، و هو الحديث عن حياة شخصيات التيار العلمي، أو المناخ الفكري الذي عاشت فيه تلك الشخصيات، و ذلك لأن الدراسات السابقة لم تترك زيادة لمستزيد هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن المناخ الفكري العربي لم يتغير، فهو على حاله منذ حملة نابليون على مصر، فالإشكاليات ثابتة، و لم تتطور المواقف تطورا يذكر، و الاختلاف كان في سطوة فكر على حساب الآخر ليس لقدرته على الإقناع، بل تبعا لمكانة من يتبناه؛ فيسطو فكر التراث الديني في الحكومات الدينية و

---

* سورة المدثر الآية **38**

فـي المناسـبات الدينيـة، و الفكـر القـومي فـي الحكومـات القوميـة و خـلال المعـارك و الهزائم، و الفكر العلمي في فترات الاستعمار و توفر الحريـة الفكريـة و كلمـا ظهـرت نظرية أو فلسفة علمية جديدة.

كمـا لـم أتطـرق لمعـاني كلمـة **علمانيـة**[*] رغـم التصـاق هـذه التسـمية بالتيـار العلمي، لأن الجدل اللفظـي حولهـا لـم يكـن مفيـدا، بـل كـان تنـاول الكلمـة يبـدوا و كأنـه محاولة لصنع قالب فكري، ثم سكب أفكار التيار العلمي فيه لتتشكل وفق ذلك القالب، و ذلك ما أدى إلى سوء فهم كبير لأفكار التيار العلمي، لأن المحاولات تفترض مسبقا أنها أفكار علمانية، دع عنك الخلاف الذي يصل إلـى حد التعـارض فـي تحديد معنـى علمانيـة، ممـا جعلهـا لفظـة فضفاضـة قـادرة علـى أن تسـع كـل شـيء، إذ مـن الممكـن الوصـول إلـى النتيجـة و نقيضـها فـي الوقـت ذاتـه، إضـافة إلـى الخـلاف بـين العلمانيـة الغربيـة و العلمانية العربية، لذلك كان من المفيد أن تطـرح أفكـار التيـار العلمـي بقطـع النظر عما إذا كانت علمانية، ولكن السؤال المهم هل هـي مفيدة للنهضـة العربيـة؟ و سيتم الطرح من خـلال الشخصـيات البـارزة فـي التيـار العلمـي و هـي(***شبلي شميل***) كممثل لبدايات التيار العلمي، و(***سلامة موسى***) و(***إسماعيل مظهر***) كامتـداد للتيـار العلمـي، إلـى أن بلـغ التيـار العلمـي ذروتـه عنـد(***زكـي نجيـب محمـود***)[**]، و هـي شخصيات متفاوتة من الناحيـة الزمنيـة، بـل إنهـا متفاوتـة أيضـا مـن الناحيـة الفكريـة و الإنتاج الفكري، و إن كان الذي يجمعها هو الإيمان بقدرة العلم، و حاجتنا إليه.

و سـيكون ***الفصـل الأول*** بمثابــة التوضـيح للخصــائص الفكريــة لــرواد التيــار العلمي، من خلال توضيح مصادره الفكرية، سواء المجمع عليها من كل الشخصـيات أو ما اختلفوا فيه، فرواد التيار العلمي و إن كانوا جميعهم نهلوا من معين الغـرب، إلا أنهم قد اختلفت مشاربهم، بين تبني الدارونية أو الماركسية أو نظرية فرويد و مدرسـة التحليل النفسي، أو الوضعية المنطقيـة، كـل حسـب مجـال تخصصـه، أو قربـه تاريخيـا أو فكريا من نظرية أو فلسفة علمية ما.

و مما اتفقوا عليه من نظريات هو الدارونية و نظرية التطور، و مـن المهـم قبـل التعرف على آرائهم أن نقدم بتعريـف مـوجز للدارونيـة بعـرض روادهـا فـي الغـرب و أهـم مبادئهـا، و مـا تبعهـا مـن نتـائج علـى الصـعيد العلمـي و الفكـري، خـلال مسـيرة تطورها، ثم عرض آراء من تبنوها في الفكر العربي في بيان أهميتها لكل واحـد مـنهم و تتبـع الاختلافـات بيـنهم، و ذلـك مـن خـلال توضـيح أسـباب تبنهـا، و معرفـة مـا هـل حققت ما تبنوه من أجلها؟ أو هل هي أساسا قادرة على تحقيق ذلك؟ ثم عـرض أهـم مـا وجـه للدارونيـة مـن انتقـادات فـي الفكـر العربـي و فـي الفكـر الغربـي، و كـان التركيـز على الانتقادات التي وجهة لها في الجانب الاجتماعي، حيث كـان الـدور الأكبـر لفكـرة

---

* يمكن الرجوع إلـى [معن زيـادة و آخرون، الموسـوعة الفلسفية العربيـة]، [ميشيل مـان، موسـوعة العلوم الاجتماعيـة، ترجمـة عـادل مختار، سعد عبد العزيز]،[محمود قاسم، العلمانية و طلائعها في مصر]، [محمد عابد الجابري، مشكلة الهوية] و المقارنة بينها

* * أنظر فهرسة الأعلام

التطور، مع التنويه لأهم الانتقادات العلمية على الصعيد البيولوجي، و ذلك لتتبع الفارق بين ما حققته من نضج فكري في الفكر العربي و الغربي، عن طريق معرفة الأسس التي قام عليها كل نقد.

و لا يختلف الحال كثيرا فيما يتعلق بالوضعية المنطقية، فلابد من عرض موجز لنشأتها و أهم روادها في الغرب و أهم مبادئها، إلا أن ما يميزها هو أنها أحدث عهدا من الدارونية، و ذلك ما جعلها لا تكون محل حديث كل رواد التيار العلمي، حين تم تبنيها في الفكر العربي، بل اقتصر أثرها على شخصية بعينها، إلا أن ذلك لم يقلل من قيمة الحوار الدائر حولها، و هو ما يجعل معرفة أسباب تبنيها أمر له ضرورته، لكي يتسنى أن نعرف ما إذا كانت البيئة الفكرية العربية محتاجة إلى مثل تلك الفلسفة، و لابد بعد ذلك من عرض أهم ما وجه لها من انتقادات في الفكر الغربي أو في الفكر العربي، و ذلك لبيان مدى التوافق و الخلاف بينهما، و مدى تأثيرها في كل منهما.

و سيتضح من خلال العرض سبب البدء بالدارونية و الوضعية المنطقية رغم الفارق التاريخي بينهما مما تبناه رواد التيار العلمي من نظريات و فلسفات علمية، و سبب تأخير عرض دور الماركسية في أفكار رواد التيار العلمي، بتوضيح الطابع الذي طغى عليها، و ما لها من أثر في أفكار التيار العلمي، و هو ما ينطبق أيضا على أفكار (نيتشة) و (فرويد) و (جون ديوي) التي تبناها رواد التيار العلمي، و إبراز قيمة تلك الأفكار و دورها النهضوي، قياسا إلى قيمة الدارونية و الوضعية المنطقية.

و بما أن تلك النظريات و الفلسفات العلمية تم تبنيها لغرض النهضة، ذلك ما أوجب التعريج في ***الفصل الثاني*** على مفهوم النهضة عموما، و بشكل خاص في الفكر العربي، و بيان مدى انسجام تلك المفاهيم فيما بينها، أو في مفهوم رواد التيار الواحد، من حيث الهدف أو الوسيلة، و مدى ارتباط الوسائل بالأهداف، و جدوى تلك الوسائل و إمكانية تحقيق الأهداف، و ذلك من خلال عرض موجز لرؤية كل تيار لأسباب النكوص، و دواعي النهوض، و النموذج المقترح للنهضة، و ما ذلك إلا تقديم لعرض أكثر تركيزا للنموذج النهضوي المفترض من رواد التيار العلمي، و توضيح نقاط الاتفاق و الاختلاف بينهم، و التي تبرز في أسباب تبنيهم لذلك النموذج، و القدر الذي حرص به كل منهم على تبنيه.

و بعد ذلك يمكن استخلاص ما استقاه رواد التيار العلمي من النموذج المطروح، كمقومات للنهضة العربية، و توضيح ما إذا كانت تلك المقومات تنبع من الواقع المتخلف للوطن العربي، و مدى تأثير البيئة العربية على مدى تبني تلك المقومات، و الدور الذي يلعبه كل واحد منها، و الأهمية التي أولاها كل منهم لكل مقوم من مقومات النهضة، لكي يصبح من اليسير معرفة الأسباب التي دعت رواد التيار العلمي للاتفاق على تلك المقومات لبناء النهضة العربية، لمعرفة هل يجوز أن

نفترض تشابها تاما بين ما نرجوه من نهضة عربية، و بين المراحل التي مرت بها النهضة الغربية، لكي تتحقق لنا النهضة.

و إن كان يفضل دائما - أو كما تقتضي المنهجية العلمية- أن لا تعرض النتائج في المقدمة، إلا أن البوح بعدم وجود نهضة عربية، حقيقة لا تخضع لهذا السياق، لأنها ترغم الباحث العربي على الشذوذ عن هذه القاعدة، لذلك كان ***الفصل الثالث*** محاولة لعرض أسباب إخفاق رواد التيار العلمي – كحال معظم التيارات الإصلاحية- في إيجاد ولو بوادر نهضة عربية، و ذلك بمحاولة حصر أهم معوقات النهضة العربية، و الحلول المقترحة لحلها، و سبب عدم جدوى تلك الحلول.

و على رأس تلك المعوقات إشكالية الأصالة و المعاصرة، التي سيتم تناولها بعرض آراء دعاة الأصالة و دعاة المعاصرة، و ما يأخذه أنصار كل دعوة على أنصار الدعوة الأخرى، و التي على الرغم من أنها حظيت باهتمام واسع من المفكرين العرب، لم يتفقوا على صيغة لحلها، مما يتطلب البحث عن سبب سرمدية هذه الإشكالية، و خصوصيتها بدول العالم الثالث، هل لكونها تطرح من خلال ثنائية يفترض كل فريق أن الحل يكمن في رفض دعوة الفريق الآخر؟ بحجة أن السبب فيها هو تعصب كل فريق لدعوته، و لا يتضح ذلك إلا من خلال معرفة الدور الذي يلعبه التراث، و ما الذي يعنيه الغرب في دعوة الأصالة، و كذلك سبب رفض التراث و ما الإشكاليات المتعلقة به. و ما جدوى المحاولات التوفيقية، و ما الصيغة المطلوبة لنجاحها عند رواد التيار العلمي.

و إن كانت إشكالية الأصالة و المعاصرة ذات شمولية و خصوصية لدول العالم الثالث، إلا أن إشكالية الدين و العلم كانت أكثر شمولية بوجه عام، و لابد من التقديم للإشكالية بنظرة سريعة على تاريخها، ثم عرض بدايات الإشكالية في الفكر العربي، و الأسباب التي أدت إليها، و عرض أهم ما نتج عنها على الصعيد الفكري و موقف أهم التيارات الفكرية منها، و الانتهاء بعد ذلك بعرض لموقف رواد التيار العلمي منها، و بيان مواقفهم المتباينة، في ظل خلفياتهم الدينية، و ما اقترحوه من حلول لتلك الإشكالية، لمعرفة مدى منطقية تلك الصراعات، و في هذا السياق سيتم تناول الرؤية الدينية في بعض النظريات و الفلسفات العلمية التي تبناها رواد التيار العلمي، و هي الدارونية و الماركسية و الوضعية المنطقية.

و لأن عرض الإشكاليات - و كذلك كل الأفكار المعروضة في هذه الدراسة - كان من خلال مدى تركيز رواد التيار العلمي عليها، لذلك فإن بعض الإشكاليات لم تحض باهتمام وافر من كل رواد التيار العلمي، بل كانوا يشيرون إليها في ثنايا معالجتهم و طرحهم للإشكاليات الأخرى، لأنها ليست ذات صلة بالتيار العلمي و حسب، بل بكل التيارات الإصلاحية و بالنهضة العربية عموما و هي إشكالية وحدة الهدف و الإبداع و كذلك حالة الاغتراب الفكري، و منها ما لم يصبح إشكالية إلا منذ

وقت قريب كهجرة العقول، لمعرفة صلتها بالواقع العربي من حيث الأسباب، حسب رؤية كل تيار، سواء لأنها مرتبطة بحالة التخلف العلمي، أو لضعف الواعز القومي، و معرفة مدى تأثيرها على النهضة العربية لما يترتب عليها من نتائج.

و من المفيد أن يختتم ذلك بخلاصة لما سبق، و لأنها كذلك فلا مناص من أن يشوبها الغموض و النقص، فالغموض لأنها حصيلة فكر متضارب غامض، سواء كان فكر رواد التيار العلمي، أو ما عارضه من تيارات أخرى، و ناقصة لأنه عملي فردي لا يعدو أن يكون وجهة نظر، لبيان قصور بعض الرؤى و تكامل بعضها و تضارب بعضها الآخر مع ذاته، و لأن الخلاصة هي محاولة لتبسيط المركب و إجلاء الغموض عن الغامض، و لأن السبب في كثير من تعقيد المركب هو محاولة تبسيطه، و غموض الغامض هي محاولة بيانه، لذلك و رغم المحاولة، أصاب الخلاصة بعض ما أصابه.

و لأن التوفيق غاية ما يرتجى، و لأنه منية ككل المنى، يحول دونها العذال و الواشون و الأسى، ما يُحتّم أن ينظر إلى أي نتاج فكري في سياقه التاريخي، السياسي و الاقتصادي و الديني، و أن يقيم وفقا لما واجهه من صعوبات، و لأن هذه الصعوبات لا تواجه هذه العمل فحسب، بل مسيرة البحث العلمي في العالم الثالث عموما، مما يصبغ الإشارة إليها بصبغة الضرورة، لكون ذلك يجعلها عائقا للنهضة العربية، فلا بد من التنبيه إلى عدة صعوبات منها ما يتعلق بالمادة العلمية، حيث صعوبة الوصول إلى بعض المصادر و المراجع المهمة، إما لفقر المكتبة العربية لعدم إعادة طبع بعض الكتب، و إما لفقر المكتبات الليبية بصفة خاصة لها، لأنها لا تواكب مسيرة الإنتاج الفكري، أو لعدم وجود تعاون بينها فيما يخص إعارة الكتب، و دع عنك أن سياسات المؤسسات التعليمية، حرصت على عدم امتلاك الباحث أي لغة أخرى، مما يجعل العودة إلى المصادر و المراجع غير العربية لا يصلح حتى حلما.

و الجانب الآخر من الصعوبات يتعلق بالجوانب المنهجية، فعدم وجدود منهجية ثابتة لكتابة الهوامش ليس على صعيد الجامعات الليبية، بل حتى على مستوى الكليات و الأقسام، يجعل أي عمل فريسة سهلة لسهام النقد، لأنه في أحسن الأحوال يتفق مع منهجية واحدة و يختلف مع كثير غيرها، و كل الاختلافات رحمة إلا هذا فقد أصبح سوط عذاب صُبّ على الباحثين. ولا يستلزم الأمر استدعاء عظمة **(ماكس بلانك)**، ليُشار إلى أن التدخل البشري حتى على الصعيد الفكري لابد أن يكون له أثر، سواء في الاقتباس أو العرض أو التحليل و النقد، مما يجعل محاولة إيجاد (ثابت) للتدخل البشري في عرض الأفكار و قياسها، محاولة مشروعة، و يستثنى هنا التدخل الذي يقصد منه إحداث تغيير في الأفكار، لأنه يعني محاولة إنتاج فكر جديد، و ليس عرض فكر سابق، و إن كان التدخل للعرض يتوج دائما بالتدخل للتعديل.

الفصل الأول :-

المصادر الفكرية الغربية للتيار العلمي

تمهيد

أولا:-

الدارونية و نظرية التطور

1- تعريفها و خصائصها
2- الدارونية و نظرية التطور في الفكر العربي
3- أسباب تبني الدارونية في الفكر العربي
4- أهم الانتقادات الموجهة للدارونية و نظرية التطور

ثانيا:-

الوضعية المنطقية

1- تعريفها و نشأتها
2- أهم مبادئها
3- الوضعية المنطقية في الفكر العربي
4- أسباب تبني الوضعية المنطقية في الفكر العربي
5- أهم الانتقادات الموجهة للوضعية المنطقية

ثالثا:-

تيارات أخرى

1- الماركسية
2- شخصيات و أفكار

تعقيب

تمهيد

إن نظرية داروين عن التطور من أهم النظريات التي شكلت الفكر الإنساني، و نقلته من مرحلة إلى مرحلة، و إن كان سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء أي التفكير في أصل الكون، إلى الأرض أي التفكير في الإنسان، فإن داروين قد تعمق في ذلك، إذ بحث في أصل الإنسان، إلا إن النتائج التي استنبطت من فرضياته، قد أدت إلى جدل واسع، أدى إلى تطور مفهوم التطور عند (لامارك) و(سبنسر)، و تسربه إلى شتى مجالات الحياة، حتى كاد يشمل كل شيء، إذ لم يعد يعني أن الصغار يشبهون آبائهم و لا يتطابقون معهم، كما كان لدى داروين، أما في الفكر العربي ففضل نقله يرجع إلى شبلي شميل، الذي كان دارونيا قبل أن يعرف داروين، و تبعه سلامة موسى في نشرها بأسلوب أدبي يجعلها أكثر استساغة و سخر لذلك كل كتاباته، إلا أنه لم يتخلص من تطرف من سبقه. و هذا ما استلزم ظهور آراء معتدلة كالتي جاء بها إسماعيل مظهر حين ترجم كتاب [أصل الأنواع] لداروين، و عرض تاريخ التطور بما في ذلك عند العرب و المسلمين، لكي يُزيل إثر نقل شبلي شميل للدارونية بشكلها المادي، و كذلك زكي نجيب محمود الذي طبقها على الإشكاليات الفكرية، بعد أن واكب ما لحق بها من تعديل، و فصل بين التطور و المادية، و رغم ذلك لم تسلم من معاول الهدم المبصرة و غير المبصرة.

أما الوضعية المنطقية فهي مدرسة فلسفية ظهرت كردة فعل تجاه المثالية، و قد قامت على يد علماء في العلوم التطبيقية و الرياضيات تطرفوا في تبجيل العلم، فحصروا اليقين المعرفي في الجانب التجريبي و الرياضي، و طالبوا بجعل الفلسفة علمية، مما جعل الميتافيزيقا تصبح بالتحليل المنطقي مجرد لغو، و لأنها قامت على مجموعة من العلماء فقد ارتبط تاريخها بهم و تراجع دورها في أوروبا بموتهم و رحيلهم، حتى أحياها زكي نجيب محمود في الفكر العربي، حين استخدمه كأداة منهجية لحل إشكالياته، و طريقة جديدة في التفكير تقود إلى تجنب الخلط بين ما هو واقعي تجريبي، و ما هو وجداني، من خلال تحديد معاني الألفاظ بدقة، و هذا ما جعلها موضع نقد كون أن الجمال و الأخلاق و الدين أشياء ليست ذات طابع تجريبي.

و لم يحل ذلك الحوار دون تبني تيارات أخرى، لأنها في مجملها لم تخرج عن التأثر الشخصي بفكر شخصية بعينها أو بتيار فلسفي، و منها الفلسفة الماركسية و مدرسة التحليل النفسي و البرجماتية و التي تحوّرت تحت ضربات النقد أو خوفا من الأنظمة الحاكمة كما حدث مع من تبنوا الشيوعية، مما قلل من دورها في المشروع النهضوي، عموما فقد تم تبني تلك النظريات و الفلسفات لأسباب نهضوية، إما تحت تأثير فتنة التطور لزحزحة الجمود الحضاري في العالم العربي، و إما لسحر فكر الوضعية المنطقية إذ لابد أن نتوجه إلى الواقع المحسوس لكي تتأتى لنا النهضة، لقد تم تبني كل تلك الأفكار و الدفاع عنها، و الهدف هو تحقيق نهضة لهذه الأمة، مما يعطينا الحق في أن نقول أين هي تلك النهضة، و ما الذي عاد علينا من تلك الأفكار.

أولاً:-

الداروونية و نظرية التطور Darwinism

1 – تعريفها و خصائصها

الدارونية هي النظرية التي و ضعها(***تشارلز داروين Charles Darwin***) و التي تنص على أن النباتات و الحيوانات نشأت نتيجة تغيرات بطيئة أحدثها الانتقاء الطبيعي Natural Selection، و تتلخص في عدة نقاط و هي، أن العضويات المتوالدة جنسيا لديها مدى واسع من التنوع، و للأشكال الحية مقدرة على الازدياد، وإن بقاء التجمعات في حدود معينة يدل على صراع البقاء، حيث تزول غير القادرة على البقاء، و هذا الصراع يؤدي إلى انتقاء طبيعي.[1]

و يستخدم لفظ الدارونية للإشارة لأكثر من معنى "فإضافة إلى أن الدارونية هي نسق أحيائي عند داروين، و فضلا عن المعنى العام، تستعمل هذه الكلمة بمعنيين خاصين، أولهما في مقابل النشوئية عامة، لتدل الدارونية على المذهب التحولي الذي يقول إن الأنواع تخرج من بعضها البعض، و الذي يرى بنحو عام أن الجنس البشري ينحدر من أنواع حيوانية، لكن من دون فرضية حول أصل الحياة، أو المعنى العام لتطورها، و أما المعنى الآخر فهو في مقابل نظرية(***لامارك Lamarck***) و(***سبنسر Spencer***)، حول التكيف بالدربة و بالوراثة."[2]

و من هنا يمكن القول أن داروين لم يكن هو أول من بحث أصل الأنواع، "فإن لامارك عالم البيولوجيا الفرنسي هو أول من قدم تفسير كامل للتطور، و قد نشر مفهومه ذلك في نفس العام الذي و لد فيه داروين، و كان لامارك أول بيولوجي يُكوّن حالة مقنعة لفكرة أن الحفريات هي بقايا حيوانات مندثرة، و ليست كما قال البعض حجارة صيغت مصادفة كتقليد لأشكال الكائنات الحية، كما قدم لا مارك تصورا بسيطا يفيد أن الكائنات في كفاحها للتكيف مع البيئة تكتسب صفات تنتقل وراثيا إلى نسلها، و أشار إلى طول عنق الزرافة كمثال على ذلك."[3] بل لم يكن اهتمام داروين بهذه النظرية مجرد صدفة، بل كان علم البيولوجيا ميراثا أسرياً "لأن جد داروين قد بحث في هذا الموضوع. و كان ***(غوته)*** الأديب الألماني مهتم بها أيضا، و كان هناك حوار بين(***كوفييه***) الذي يقول بثبات الأحياء، و(***سانت هيلير***) الذي يقول بتحولها."[4] " و داروين نفسه قد سلم بأن نظرية الانتقاء الطبيعي كانت قد اقترحت بواسطة آخرين قبله، إلا أن إسهام داروين كان في عرض أفكاره بفاعلية أكبر، معتمدا على البيانات العلمية التي جمعت بدقة، و التي لم تترك مجالا واسعا

"1" ج. هال، ب. مرغام، معجم البيولوجيا، ترجمة هلا فلاح الخنساء، د. ط، أكاديميا، بيروت 1996، ص 178

"2" لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، ط 2، ج 1، منشورات عويدات، بيروت 2001، مادة داروينية، ص 244

"3" س. هيكمان، ف،هيكمان، الأساسيات المتكاملة لعلم الحيوان، ترجمة جمال عبد الرءوف مدكور و آخرون، د. ط، ج 3،الدار العربية للنشر و التوزيع، القاهرة 1989 ، ص 277

"4" سلامة موسى، هؤلاء علموني، ط 12، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 2002، ص 48

لمعارضيها، و يقول البيولوجي (جوليان هاكسلي): لقد أثر داروين في أكبر الثورات جميعا في فكر الإنسان، أكثر من أفكار إينشتاين و فرويد، و حتى نيوتن، عن طريق تأسيس حقيقة التطور العضوي، و اكتشاف الوسيلة في نفس الوقت."[1]

و كما لم يكن داروين هو الأول في طرح فكرة التطور، نجد أيضا أن فكرة التطور قد تشعبت و تطورت هي نفسها عند اللاحقين على داروين، من أمثال سبنسر "و الفارق بين(داروين) و (سبنسر)، هو أن سبنسر رأى في التطور إمكانية توسيع فكرة النمو في تعميمات كونية، بينما فهمها داروين على أنها تنتمي إلى علم البيولوجيا."[2] " و بالتالي تكون التحولية كما هي عند سبنسر مذهب أعم من النشوئية عند داروين، لأن التحولية تتبدى كأنها تصور فلسفي عام يغلف كل الظواهر، بينما تظل النشوئية نظرية في التشكيل البيولوجي."[3]

و قد استعمل مفهوم التطور ليدل على معان عدة، "و منها أن التطور Evolution يعتبر نمو داخلي كامن في البداية، يحين شيئا فشيئا، و ينتهي به الأمر إلى العلن."[4] " كما اكتسب معان عدة في الفلسفة المعاصرة، و منها التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تحديدها مسبقا، أو الانتقال من البسيط إلى المركب أو من المتجانس إلى غير المتجانس، و إذا كان التطور هو التبدل فلا يتضمن بالضرورة الارتقاء الذي يعني الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، لذلك في كل ارتقاء تبدل، و ليس كل تبدل ارتقاء."[5]

"و ترتكز نظرية داروين على فكرتين أساسيتين هما، يُنتج الحي مثل نفسه، و لا تستخدم الطبيعة القالب الواحد مرتين، فكل ذرية من الأحياء تشبه والديها بفعل الوراثة، لكنها على الدوام تختلف عنها نتيجة للتغاير، و لهذا التغير صورتان، إما منفصل، كأن تظهر صفة جديدة في الكائن لم تكن موجودة، أو يكون متصلا، بحيث تتطور صفة موجودة مسبقا."[6] كما تقوم الداروينية على ثلاث قواعد أولية و هي" التناحر على البقاء، و الانتخاب الطبيعي، و بقاء الأصلح، أما التناحر على البقاء فاصطلاح مجازي يؤدي في أوسع مدلولاته معنيين، فأما أنه يدل على العلاقة القائمة بين الأنواع الحية العائشة في بيئة ما، إذ ما اتجهت الأسباب العاملة على بقاء نوع إلى إبادة آخر، و أما أنه يدل على الجهد الذي يبذله الأحياء في سبيل الحصول على مقومات الحياة، و أما الانتخاب الطبيعي فمحصلته أنه يبقى من الأفراد أقدرها على الحياة في بيئة ما، و أن تفنى غير القادرة منها على البقاء، و أما البقاء للأصلح فهو اصطلاح يراد به إيضاح عمل الانتخاب الطبيعي، إذ أن الأحياء الأكثر صلاحية

"[1]" س. هيكمان، ف، هيكمان، مرجع سابق، ص 279
"[2]" عزمي زكريا، الدين و العلم في الفكر العربي، د. ط، المكتبة المصرية، الإسكندرية 2004، ص 216
"[3]" لالاند، مرجع سابق، ج 3، مادة تحولية TRANSFORMISME، ص 1481
"[4]" المرجع السابق، ج 1، مادة نشوء أو تطور، ص 378
"[5]" جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د. ط، ج 1، دار الكتاب، بيروت 1978، ص ص 294، 295
"[6]" جراهام كانون، نظرات في تطور الكائنات الحية، ترجمة عبد الحافظ حلمي، كامل منصور، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1969، ص 50

للبقاء في بيئة طبيعية تظل حية لتنتج أمثالها."[1] و يعتبر مفهوم الانتقاء الطبيعي" بمثابة القلب من نظرية داروين عن التطور، كما كان البديل المعقول و المفهوم لمفاهيم لامارك عن التطور عن طريق توريث الصفات المكتسبة."[2]

و قد كان داروين يرى"إن تأثير الانتخاب الطبيعي بطيء جهد البطء على أن تأثيره لا يقع إلا حيثما يكون في إقليم ما نقص في نظام الكائنات الطبيعي يمكن أن يسد فراغه تهذيب ما يطرأ على صفات العضويات الآهلة بها."[3] بينما رأى غيره" أنه قوة مستعدة للعمل باستمرار و هو يفوق بلا حدود مجهودات الإنسان المتواضعة كما تفوق أعمال الطبيعة الأعمال الفنية."[4] " كذلك يُنافي الانتخاب الطبيعي القول بخلق الكائنات خلقا مستقلا خلال فترات الزمان و يتعذر وقوع التغاير الوصفي على تراكيبها الطبيعية طفرة."[5] إلا أن هذا المفهوم الذي طرحه داروين لم يحل دون إدخال إرادة الكائن في إسراع عملية التطور و لذلك فهناك من يرى أن" التطور الآن أسرع مما كان، و نحن نستنتج ذلك إذا قابلنا بين الأحياء العلياء و الأحياء الدنيا فالأحياء يسرع تطورها بنسبة ارتقائها و لذلك سيكون التطور في المستقبل أسرع و هذا مطبق على الحياة فهي تختلف عن الجماد في رغبتها الدائمة بخروج كل حي متميز عن غيره و الأحياء الدنيا أقل نصيبا في تحقيق الحياة فهي لذلك تخرج على وتيرة واحدة أما الأحياء العليا فقد تحقق فيها الكثير من أغراض الحياة من التغيير و التميز أي سرعة التطور."[6]

و نظرا لأن داروين وضع نظريته في وقت كانت فيه بعض قوانين الوراثة لم تكتشف بعد منها قوانين ***(جورج مندل Gregor Johann Mendel)*** " فقد ظهرت الداروينية الجديدة modern Darwinism على يد مجموعة من علماء وراثة المجتمعات الذين أنشأوا نظرية شاملة جديدة جمعت بين علوم وراثة المجتمعات و الحفريات و الأجنة و التصنيف و لقد ربط علم وراثة المجتمعات بين الانتقاء الطبيعي لداروين و مبادئ الوراثة الحديثة مبينا أن التطور هو تغيير في التكوين الجيني للمجتمعات و يحدث ذلك حين يتعرض المجتمع لضغط بيئي أو تغيرات في الوسط الفيزيائي و الحيوي و لذلك أصبحت التفاعلات بين المجتمع و الوسط هي الفكرة السائدة لنظرية التطور التكوينية الحديثة."[7]

"[1]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، د.ط، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص ص 54، 55
"[2]" س. هيكمان، ف، هيكمان، مرجع سابق، ص 292
"[3]" تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، د. ط، دار العصور، القاهرة 1928، ص 45
"[4]" إدوارد دودسن، التطور عملياته و نتائجه، ترجمة أمين رشيد، رمسيس لطفي، د.ط، عالم الكتاب، القاهرة 1969، ص 23
"[5]" تشارلز داروين، مرجع سابق، ص 27
"[6]" سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، ط 3، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة د.ت، ص 56
"[7]" س. هيكمان، ف، هيكمان، مرجع سابق، ص 295

2 - الداروينية و نظرية التطور في الفكر العربي

" لقد كان نقل الداروينية إلى العالم العربي من حض كاتب سوري مسيحي و نعني(*شبلي شميل1850- 1917*) و كان مؤلفه الرئيس ترجمة شرح بوخنر لأفكار داروين مع ملاحظات و إضافات من عنده و كان أساس ذلك النظام فكرة وحدة الكائنات."[1] " و إن الذي ساعده على أن يكون هو المبشر بهذه النظرية إجادته للسانين الفرنسي و الإنجليزي و ذلك ما مكنه من مواكبة الأبحاث حولها و الاهتمام بها مبكرا و الجدل في أوروبا على أشده و دعا إليها في الشرق مما تسبب في اندلاع جدل محتدم."[2] و لقد كان لفكرة التطور الأثر الكبير في تطور فكره إذ " ليس التطور في فكر شبلي شميل مسألة عرضية و إنما تشكلت آراؤه بناء على فلسفة النشوء و الارتقاء و التي أطلقها على عمدة مؤلفاته، و ليس من المبالغة أن نقول أنه كان دارونيا قبل أن يطّلع على دارون، و ذلك في رسالته التي أعدها في الطب و سمّاها [*اختلاف الحيوان و الإنسان بالنظر إلى الإقليم و الغذاء و التربية*] و كان فيها الكثير مما يؤيد مذهب داروين."[3]

وكان شبلي شميل مقتنعا بمذهب داروين إلى حد أن أعتبره من المبادئ الأولية التي يجب معرفتها فيقول:"و قد بلغ مني الاقتناع بصحة هذا المذهب أني صرت أعتبر مبادئه أوليات لا يجوز أن تخفى على أبسط متعلم و أقل مفكر."[4] و ذلك لأنه يرى أن "مذهب داروين بسيط جدا، و يستطيع كل إنسان أن يدركه إذا نظر إلى الأشياء كما تعرض له بعين العقل، و عجيب أمر أولئك الذين يخرقون حجب الغيب و لا يقدرون على إدراك ما هو أمامهم، و الغريب أنهم يوميا في زرعهم و تربية المواشي يجرون على قواعد هذا المذهب عمليا، و إذا سألتهم عنه نظريا أنكروه، من يجهل اختلاف أفراد النبات و الحيوان، و هل يستطيع زارع صغير أو عالم كبير أن ينكر أن من هذا الاختلاف ما هو صالح لبعض الأحوال، و غير صالح لأحوال أخرى."[5]

و لكن آراء شبلي شميل لم تلق الترحيب و ذلك على ما يبدو لطريقة عرضه التي لا تخلو من الهجوم المباشر على أسس هامة في الحياة الثقافية العربية و أهمها الدين و لأن البيئة العربية لم تكن مهيأة لذلك "لذا تمت معاقبته بأن تم فصله من الجامعة لتأييده الداروينية."[6] و كما سيتضح لاحقا[*] أن الخلاف الأساسي كان بين رجال العلم و رجال الدين و إن كل ما شاب الداروينية من شبه و جعلها موضع نفور من العامة هو ما أشاعه عنها رجال الدين و جعلوها منافية للدين بل إن الغرض منها

"[1]" إلبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، د. ط، دار نوفل، بيروت 1997، ص ص 254، 255

"[2]" فتحي القاسمي، العلمانية و طلائعها في مصر، ط 1، دار و مطابع المستقبل، القاهرة 1999، ص 158

"[3]" المرجع السابق، ص 188

"[4]" شبلي شميل، فلسفة النشوء و الارتقاء، ط 2، دار مارون عبود، القاهرة 1983، ص 67

"[5]" المصدر السابق، ص 282

"[6]" إلبرت حوراني، مرجع سابق، ص 255

* سيتم مناقشة هذه النقطة في الفصل الثالث من خلال مناقشة إشكالية العلم و الدين

هو إنكار الخلق و الخالق و لا يمكن التصديق بما يقول داروين و الإيمان بما جاءت به الكتب المقدسة في آن واحد و هذه الصورة التي قدّمها رجال الدين هي ما جعلت البيئة العربية بيئة غير ملائمة للنظرية الداروينية و بالتالي النفور من دعاتها بل و عرقلة الحوار حول مشاريع النهضة بغض النظر عن صلاحية الداروينية.

أضف إلى ذلك أن شبلي شميل رغم ذكائه كان محدود المعارف يعتمد على الحجة المنطقية أكثر مما يعتمد على البيّنة العلمية، و من ناحية أخرى كان الشرق بقوته التاريخية يخيم على كل شيء، هذه العوامل في نظر سلامة موسى لم تُمكّن شبلي شميل و لا المقتطف من وضع مدرسة فكرية.[1] و لذلك لم يكن لها الأثر البارز في إثراء الساحة الفكرية"فعلى الرغم من أن منشورات الشميل قادة إلى جدل واسع إلا أنها ضلت محصورة في نطاق المعرفة الخاصة، و كان أثر أفكاره محدودا جدا على الصعيد العام."[2] لذا أخذ سلامة موسى على عاتقه نشر نظرية التطور "و قد كانت له الأيادي البيضاء في نشرها و توضيحها للقراء في كافة البلدان العربية ـ و لكنه أيضا ـ كانت كتاباته قنبلة تبلبلت لها الأفكار و هاجت لها الضمائر."[3]

فلقد جعل(***سلامة موسى1887-1958***) من داروين معلمه الأول كما أن تحيزه و حبه لنظرية داروين منذ نشأته الثقافية قد أثرا في أسلوبه.[4] و اعتبر أيضا أن كتاب أصل الأنواع لداروين هو أعظم ما قراء من كتب كما يوضح ذلك بقوله:" لقد قرأت أكثر من ألف كتاب و لكن الكتاب الأول الذي له فضل الصياغة و التوجيه لشخصيتي، هو كتاب أصل الأنواع لداروين، فإنه زاد عمري من سبعين سنة إلى ألف مليون سنة، و إني واحد من أولئك الذين تغيروا بنظرية داروين، لأن التطور مذهب سام قدَس نفسي و غيرني."[5] و يتجلى ذلك التقديس في أنه أعانه على معرفة معرفة تاريخ البشرية، و هو ما أتاح له الفرصة لكي يتخلص من العقائد الخاطئة و يصل إلى اليقين، ويقول في ذلك:" قد ترشحت نظرية الداروينية إلى نفسي و تشبعت بها، و أصبحت مزاجي و أسلوبي، فعرفت تاريخ الإنسان و أحسست بمستقبله، فتحملت بهذه المعرفة مسئولية، كما استطعت أن انسلخ من عقائد الطفولة، و أن أصل إلى اليقين الجديد بهداية داروين و إينشتاين."[6]

و لأن الداروينية سلخت منه عقائد الطفولة، فتحولت هي إلى عقيدة يدين بها، و ليست منهجا فحسب حين يقول:"و بذلك أحمل من الاهتمامات بمستقبل البشر ما يُعد هموما شخصية لأني أدين بنظرة كدت أقول عقيدة التطور."[7] و هذا ما جعله يقدم العديد من المؤلفات عن الداروينية، بل إن كل مؤلفاته لا تخلو من طرح الداروينية

"[1]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ط 2، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1958، ص 54
"[2]" أنطون زحلان، العرب و تحديات العلم و التقانة، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص 26
"[3]" أمير بقطر، الضارب بالحديد و النار على الأباطيل، حوليات سلامة، العدد 2، مطابع المستقبل، القاهرة 1994، ص 12
"[4]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مصدر سابق، ص 123
"[5]" سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص 10
"[6]" المصدر السابق، ص 15
"[7]" المصدر السابق، ص 15

كموضوع، أو استخدامها كمنهج، لأنه يرى "أن الفرق بين رجل أشرب عقله و صبغ ذهنه بنظرية التطور، و بين رجل يجهلها، كالفرق بين إنسان قد اكتشف ملكوتا رائعا عظيما، و بين آخر عاش عمره محبوسا في صومعة يظنها جماع ما في هذا الكون من خلائق، و مكنونات و أسرار."[1]

و نظرا لأن عرض سلامة موسى للنظرية كان لا يختلف عن عرض سلفه شبلي شميل، من حيث تطبيقها على كل شيء بما في ذلك الأديان، و إن الإضافة التي قدمها كانت كماً لا كيفا، حيث لم يحاول إعادة طرحها بشكل جديد، يجعل منها مستساغة، حيث انقاد وراء آراء رجال الدين، من حيث أن الداروينية لا تتفق مع الدين، و إن أختلف معهم في قبوله للداروينية على حساب الدين، في حين رفض رجال الدين الداروينية لحساب الدين، و قد استلزم ذلك إعادة طرح النظرية الداروينية بشكل أخر يوفق بينها و بين الدين، و ينتقد طريقة عرضها السابقة أيضا، لأنها لم تحاول عرضها برؤية تنسجم مع الرؤية الدينية، و دفع انتقادات من أساءوا فهمها، و قد تكفل بهذا الدور إسماعيل مظهر.

"و إن لم يكن (***إسماعيل مظهر 1887-1962***)سبّاقا في نشر مذهب النشوء و الارتقاء، إلا أن مآثره ظهرت في عمله على تقديم المذهب بمفهوم و أسلوب جديدين، لتحريره من أن يكون ملازما للمذهب المادي ذو الطبيعة الإلحادية المنافية للدين الإسلامي."[2] " فقد ترجم كتاب [أصل الأنواع] في كتابه [ملقى السبيل]، ليرد على شبلي شميل، و جمال الدين الأفغاني، فالأول قد نقل النظرية عن علماء ماديين مثل (بخنر)، فأفسد عليه ذلك تفسيره للنظرية تفسيرا صحيحا، و الثاني قد نسب لداروين ما لم يقله، و الخلاصة إن مظهر يرى عدم تعارض النظرية مع الدين و الفلسفة."[3]

و على الرغم من أنه كان يؤمن بأن صحة سنة بقاء الأصلح و الانتخاب الطبيعي يصح تطبيقها على الآراء و المبادئ، صحتها على نشوء الأنواع في الطبيعة.[4] كما كان يؤمن سابقوه، لكنه حاول التقريب بين الداروينية و الدين، و تمثل تمثل ذلك في محاولة إيجاد جذورا للداروينية في التراث الفكري الإسلامي، بل اعتبر أن للداروينية بدايات عند بعض المفكرين المسلمين فيقول:" فإذا رجعنا إلى العرب وجدنا أن إخوان الصفا أول من تكلموا فيها بأسلوب علمي، و ذلك إذا رجعنا إلى الرسالة العاشرة فمن الهين على من درس مذهب النشوء و الارتقاء، أن يستخلص من أقوالهم ما يعتبر الآن دعامات أساسية في مذهب النشوء، و ذلك شأن ما عثرت عليه في مباحث حكماء العرب و علمائهم، لا تجد فيها غير نتف منتثرة خلال سطور مؤلفاتهم، ينطوي تحتها كثير من المبادئ الأولية."[5] و إن كان ذلك لا يجعلها

"[1]" سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، مصدر سابق، ص 19

"[2]" حسين سعد، بين الأصالة و التغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت 1993، ص 70

"[3]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993، ص 9

"[4]" إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني،د. ط، مطبعة الترقي، القاهرة 1927، ص 16

"[5]" تشارلز دارون، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص ص 15، 16

مستساغة دينيا، لأن التوفيق كان بينها و بين فكر ديني لا يحظى بتأييد الجميع، إضافة إلى أن خلافها كان مع التصور الديني للإنسان. و هذا ما جعله يلجأ إلى نفي ذلك الخلاف، من خلال توضيح أكثر لموقف الداروينية لأصل الإنسان، فأعتبر "إن قبول نظرية داروين لا يتنافى مع عقيدتنا في وجود الله و قدرته، لأن سلسلة التطور إنما تبدأ من الخلية الحية، و ما تزال ثغرة الانتقال قائمة بين المادة الموات و ظواهر الحياة، لأن مذهب داروين بعيد عن البحث في أصل الحياة، و لا شأن له بالقول في أن الحياة قوة مادية، ذلك لأن المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، و بذلك تزاح أكبر عقبة تقف في سبيل القول بأنه بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة."[1]

و هذا ما نستطيع أن نعتبره أيضا موقفا***لـ(زكي نجيب محمود1905-1993)*** من الداروينية و نظرية التطور، إذ تأثر بها أسوة بمن سبقوه من دعاة النهضة العلمية، كما أنه لم يكن أقلهم تأثرا، و إن كان دخوله للساحة الفكرية بعد أن هدأت المعركة الدائرة حول الداروينية و نظرية التطور، بين دعاتها و رافضيها، أو بتعبير أخر بعد أن أصبحت أكثر قبولا بين المفكرين، و على الرغم أيضا من دخوله الساحة الفكرية محملا بالفكر الوضعي، فلقد أكد هو أيضا على أنه "لا يلزم أن تكون هناك صلة بين نظرية التطور و المذهب المادي، إذ قد تأخذ بنظرية التطور في الأحياء، دون أن تلتزم المذهب المادي، الذي يرد كل شيء إلى المادة و العكس، فقد تذهب إلى أن الكون كله مادة، دون أن تأخذ بنظرية التطور."[2]

كما أعتبر "بأن الجواب قد استقر على أن حقيقة الإنسان و حقيقة العالم كله تطورية لا سكونية، فلم يعد يجوز لأحد أن يسأل عما إذا كان التطور حقيقة أو لا، إنما السؤال عن صورة التطور، هل سلسلة منطقية للفكر كما يقول هيغل؟ أم تسلسل في الطبيعة كما يقول ماركس؟ أم حركة تشمل العالم و الإنسان كما يقول هيغل و ماركس معا؟ أم هي حركة مقصورة على الإنسان وحده كما يقول سارتر؟"[3] و من الواضح أن زكي نجيب محمود قد تبنى فكرة التطور بأوسع معانيها، لأنه واكب التطورات و التحسينات التي طرأت على مفهوم التطور خلافا لسابقيه ممن تبنوا هذا المفهوم. لذلك وظفه لمعالجة قضية الأصالة و المعاصرة، و بالتالي النموذج النهضوي الذي يدعو إليه حين أعتبر أن"النموذج الفكري في عصرنا مستمد من علوم الأحياء، فالكائن الحي حقيقة نامية كل مرحلة مستندة إلى المرحلة التي سبقتها، لكنها لا تكررها، و على هذا النموذج الحي ينظر الإنسان المعاصر إلى كل شيء، بما في ذلك حقيقة وجوده هو نفسه، و وجود ماضيه، فكل حياتنا الحاضرة تستمد حيويتها من ماضيها، لكن ليست مطالبة بتكرار صورة الماضي."[4]

"[1]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 51

"[2]" المصدر السابق، ص 47

"[3]" المصدر السابق، ص 78

"[4]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1984، ص ص 168، 169

3 - أسباب تبني الدارونية

"إن تأثير وجهة النظر الدارونية لم تكن بالنسبة لفكرة تطور الأنواع فقط، و لكن كان في الهجوم الضمني على التفكير الإنساني الأكثر شيوعا، الذي قسم النوع الواحد إلى أشباه نوع، بقدر الفروق الموجودة الظاهرة للعيان."[1] و قد كانت هذه الثورة على الفكر السائد، هي أهم الدوافع التي دعت إلى تبنيها في الفكر العربي من رواد التيار العلمي، إذ كانوا يسعون إلى التنبيه أولا، ثم تغيير نمط التفكير السائد في البيئة العربية، ذلك النمط الذي يعتمد على تتبع ما هو مألوف، دون تدبر أو تفكر، و رفض ما هو غير مألوف لا لشيء إلا لعدم ألفته، و كان ذلك يعني قتل كل فكر أو إبداع جديد، و بالتالي كان طرح النظرية الدارونية كفكر غير مألوف القصد منه هو دفع العقول إلى التدبر و التمعن.

و لم يخرج شبلي شميل عن الفكرة السابقة عندما تحدث عن سبب تبنيه لنظرية داروين حين تحدث عما"أحدثه نشر كتاب شرح بخنر على مذهب داروين من لغط عظيم، و بأن تلك الرجة هي المقصودة في ذلك الحين، لإيقاظ الأفكار من سباتها العميق، و الحركة مهما كانت هي خير من السكون، و من منا نحن الشرقيون اليوم، أولى بهزة تصل فينا إلى الأعماق، و قد تقادم علينا السبات حتى بتنا في رتبة في وصف الأحياء، لا هي بميتة فتدفن، و لا هي بحية فتبعث بشرا سويا."[2] و إن كان يرى أن تلك الرجة وحدها ليست كافية، لأن البيئة الفكرية العربية تحتاج إلى أكثر من ذلك، بسبب ما تعانيه من جمود فكري، و ما تبني الدارونية إلا خطوة أولى في درب طويل، أو كرمي حجر في مستنقع على حد تعبيره، حين استدرك قوله الأول قائلا:"و إذا كنت كتبت ما يغاير مجرى الأفكار غالبا، أو حدث الانتقاد أحيانا، فليس لأني كنت أطمع بأن أرد الناس إليَ في هذا الزمن القصير، بل لأني قصدت مباغتة الأفكار للفتها إلى غير مألوفها، و إن كنت لا أجهل أن إلقاء الحجر في المستنقعات الراكدة، لا يقلق الضفادع المطمئنة."[3]

كما وظف شبلي شميل الفرضيات التي قامت عليه الدارونية المتعلقة بأصل الإنسان في هدم بعض الأفكار الشائعة في البيئة العربية، و التي تقوم على التقليل من دور الفعل الإنساني، و هي المسئولة عن حالة التخلف و الركود، إذ تعتبر إن كل أقدار الإنسان معدة مسبقا، و أن الفعل الإنساني سواء قل أو كثر سيؤدي إلى نفس النتيجة، و لذلك يعتبر شبلي شميل " إن معرفة الإنسان لأصله، أي أنه حيوان، حقيقة لا يخجل منها إلا الجاهل، بل في ذلك افتخاره لأنه يرى نفسه اليوم أكمل مما كان عليه بالأمس، و هذا ما يجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من قوى، و يعلم أن ما بلغه ليس بموهبة تصيب الإنسان بحسب مشيئة معطيها، و إنما هو

"[1]" ديفيد كيرك، علم الحياة اليوم، ترجمة محمد سليم صالح و آخرون، د. ط، مدرية دار الكتب، الموصل 1979، ص 115

"[2]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص - د -

"[3]" المصدر السابق، ص 68

نتيجة عمل متجمع على مر العصور السابقة."[1] و على الرغم من ذلك فإن تصور الدارونية الذي تبناها شبلي شميل، لم يكن يشمل هذا المعنى، لأن الدارونية في شكلها الأول كانت تعتبر أن التطور نتيجة لعوامل بيئية دون أن يكون للحيوان أي دور فيه، بل الطبيعة هي التي تكيفه مع ظروفها الراهنة.

و إن كان شبلي شميل قد وظف الفرضيات العلمية إلا أنه لم يهمل فكرة التطور التي تقوم عليها الدارونية بمفهومها العام، إذ كان يرى "أن الدارونية لا تنطبق على الكائنات الحية فقط، بل هي صالحة لفهم كل شيء، إذ أن فضل داروين العظيم ليس في فكرة وضع أساس هذا المذهب العظيم، بل بتأييده له بالأدلة العلمية الطبيعية، و جعله صالحا لا لأن ينطبق على الأحياء وحدها، بل لأن تشمل الطبيعة كلها، لا في الأرض و مواليدها الجماد و النبات و الحيوان فقط، بل في السماء و أجرامها أيضا."[2] و بذلك يخرج الدارونية من سياقها البيولوجي"لكي تصبح منهجا عاما يمكن من خلاله فهم كل الموجودات، و ما ذلك التعميم و التوسع في النشوء و الارتقاء و إطلاقه على كل ما في الكون إلا لغاية سامية و هي إصلاح المجتمع."[3]

و إن استخدام الدارونية كمنهج لم يقتصر على شبلي شميل، بل سار سلامة موسى على نهجه "فلم تكن نظرية التطور بالنسبة له سوى أداة تم توظيفها بكل دقة لكي تلعب دورا هاما أوكله سلامة موسى لها، داخل إطار معين، فهم من خلاله مشاكل واقعه، لكي يخرج بواقعه من الركود نحو نهضة عربية مطبوعة بمذاقه الخاص."[4] إذ كان يطمح من ورائها"إلى تعميم مزاجا ذهنيا، و اتجاها نفسيا، و خطة اجتماعية نحو التغير، أي نحو التطور في الشعب و في الفرد أيضا."[5]

و ذلك لأن نظرية التطور أكثر شمولية فقد نظر إليها على أنها "ليست معرفة فحسب، و هي ليست تاريخا للأحياء أيضا، بل مزاجا و اتجاها تجعل من التطور مذهبا حيويا، و الارتقاء ضرورة اجتماعية، و من هنا قيمتها العالية للفرد و المجتمع، فتجعل كل من يستوعبها لا يركد أو يجمد، لأنه بالركود و الجمود يخالف سنة الطبيعة، و تشعر الجماعة بأن التقصير في الارتقاء، هو مخالفة خطيرة و تحطيم مدمر لأسباب وجودها."[6] و هذا ما دفعه إلى التصريح بأن تبني الدارونية بالنسبة له كان ردة فعل"على ما في المجتمع المصري من الكظوم، التي ترهق الذهن بالقيود، و كان الإيمان بالتطور نوعا من التفريج و الانتقام."[7]

"[1]" المصدر السابق، ص 33
"[2]" المصدر السابق، ص 55
"[3]"صالح أحمد و آخرون، مكانة العقل في الفكر العربي،ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص ص 216، 217
"[4]" مجدي عبد الحافظ، سلامة موسى بين النهضة و التطور، ط 1، دار و مطابع المستقبل، القاهرة 1999، ص 75
"[5]" سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، مصدر سابق، ص 17
"[6]" المصدر السابق، ص8
"[7]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مصدر سابق، ص 53

و لقد كان سلامة موسى كبقية من تبنوا الداروني، في إيمانهم بأن الداروني تصلح للعالم البيولوجي، كما تصلح لكل شيء، و بالتالي فهي منهج للجميع، لأنه قد "نتج عن هذا المذهب نظرية التطور، التي عمت جميع العلوم والفنون الإنسانية، و صبغت التفكير السياسي و الاجتماعي، فنظرية التطور نظرية علمية، ولكنها ذات نتائج اجتماعية."[1] و لذلك ليست النظرية الداروني حكرا على العلماء، فحتى و إن كان "مذهب داروين أنار بصيرة العلماء، و غيّر وجهة العلم، و بدد كثيرا من غيوم الخرافات و الغباوات، فالطبيب و المهندس و القاضي و التاجر و الصحفي، بل و الحداد و النجار أيضا يستبصرون به."[2]

كما تشارك الداروني الدين في أداء بعض وظائفه، حين اعتبر إن القصد من كتابه نظرية التطور و أصل الإنسان "بعض التنبيه حتى لأولئك الذين يجهلون الغاية الدينية السامية لنظرية التطور، التي فتحت أبوابا للرقي البشري، كانت مسدودة من قبل بالغيبيات الجامدة. و تمتد وظيفة النظرية بحيث تصبح منهجا يرتقي به الإنسان عن كل الخلافات، و على رأسها الخلافات الدينية التي مزقت أوروبا و تمزق أجزاء من أسيا و أفريقيا، لأن نظرية التطور تؤكد على أن البشر جميعا من أصل واحد، و بذلك تجد فكرة الإخاء التي دعت إليها الأديان، التعليل المادي في نظرية التطور بالمعنى الأوسع، و المغزى الأعم، بل إننا حين نعود إلى الوجدان الديني الذي أحس به القديس (فرانسيس) حين قال "أخي الطير" نعرف إن هذا الشعور هو ما يشعر به البشر عندما يعرفون هذه الصلة التي تربطهم ببقية الأحياء، و تجعلهم وحدة واحدة، فيحترمون الحياة أينما كانت."[3] و بذلك تكون الداروني "قد زادتنا إحساسا دينيا، لارتباطنا بالكون، زيادة على ما نجد من سبب بيولوجي للإخاء."[4]

بل و يرى فيها سبيلا إلى التطور، و إعادة الإنسان إلى عليائه الذي أفقده إياه ***جاليليو***، "لأن ما وصل إليه جاليليو، قد حط الإنسان من عليائه، بعد أن قال أن الأرض ليست مركز الكون، بل كوكب صغير يدور حول الشمس، و جاء داروين ليرفع الإنسان إلى هذه العلياء من جديد، بحيث يوضح إنه لم يكن عاليا فسقط، بل على العكس، كان حيوانا ثم ارتقى حتى صار ما عليه الآن، و سوف يتطور إلى الأفضل."[5] و ذلك الأفضل هو ما تحدث عنه سلامة موسى في كتابة [أحلام الفلاسفة] حين تعدى أحلام أولئك الفلاسفة الذين تحدث عنهم، و أعتقد أن نظرية التطور قد تُمكّن الإنسان من أن يصبح إلها، إذ أن نظرية التطور من وجهة نظره "تتلخص من الوجهة العمرانية في أنه يمكن للإنسان أن يرتقي حتى يصير إلها، أو سوبرمانا، كما ارتقى في الماضي من حيوانات أدنى منه."[6] و هذا ما وظفه سلامة موسى في كتاباته النفسية، لأنه يعتبر "أن نظرية التطور تعتبر مفتاحا سحريا، نفتح

---

[1] سلامة موسى، مقدمة السوبرمان، المؤلفات الكاملة، ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر التوزيع، القاهرة 1998 ص ص14، 15

[2] سلامة موسى، الاشتراكية، المؤلفات الكاملة، ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998 ص 59

[3] سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، سابق، ص ص 9، 10

[4] سلامة موسى، التثقيف الذاتي، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1946، ص 233

[5] سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص 44

[6] سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1926، ص 74

به ما يستغلق علينا من نزوات الطبيعة البشرية."[1] حيث كان يرجع بعض الأفعال الإنسانية إلى الأصل الحيواني للإنسان، إلا أن ذلك و إن كان يجعلها مبررة و لا تستهجن، و بالتالي تؤدي دورا سلبيا، فهو يقوم على تناقض مع نظرية دارون، حيث يفترض أن بعض الأفعال الإنسانية ترجع إلى أصل أخر يشترك مع الأصل الحيواني للإنسان، و لم يحدد سلامة موسى ذلك الأصل، كما لم تتحدث عنه الدارونية.

وأما إسماعيل مظهر فقد أقدم على ترجمة كتاب أصل الأنواع بدافع الواجب على حد تعبيره، و القصد من ذلك على الأقل هو تمرين القارئ، فيقول:" و لعلي قمت بما أحس في نفسي من واجب عليّ نحو مواطنيّ، حيال عصر التطور العلمي الحاضر، ذلك أني لم أرَ بين صنوف ما قرأت من الكتب الإنكليزية، أنفع و أنسب من نقل المدرسة الدارونية، و لم يكن في كتاب [أصل الأنواع] هذا، إلا تعويد القارئ صحة البحث، و تحقيق كل ما يقع عليه حسه، لو لم يكن فيه إلا تمرين المطلع على الصبر، و تقبل كل حق بيّنٌ نَبَذَ الباطل الممقوت لكفى،﴿ وَ تَوَاصَوا بِالحَقِ وَ تَواصَوا بِالصَبْرِ﴾[*]، أما و في ثبت الكتاب ألوان من المنافع و صنوف آيات الحق، فإني مغتبط بإخراجه لقراء العربية، مغتبط بكل نقد يكون مصدره خلوص النية، و الرغبة في التحقيق، و النزوع إلى النفع المطلق."[2]

كما يُبيّن إسماعيل مظهر أن للدارونية فضل في تغيير بعض الأفكار السابقة، "و ذلك مما نجد في مباحث داروين من نفوذ البصيرة، و قوة الإدراك، و ما زودتنا به من مبادئ النشوء و الارتقاء في الحياة الفردية و الاجتماعية، قد اضطرنا إلى تعديل أفكارنا القديمة، و تقويمها، و أخذت تقوى من دعائم مثلنا الأدبية، و توسع من ميدانها و لكن ببطء تدريجي."[3] و قد رأى أن ذلك التعديل مفيد للعرب في نهضتهم"لاسيما و هم على أبواب انقلاب علمي أدبي، أخذت معاوله تهدم في بناء أساليبنا القديمة، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير، و لذلك يعتمد على مذهب النشوء والارتقاء لتفسير الجوانب المعرفية، و البناء الثقافي لدى الأمم و الشعوب، لأن أنظمة المعرفة من فكر و فلسفة و أدب و أخلاق و فنون، كلها تكون مجتمعة روح الأمة و هي تخضع بدورها لناموس النشوء و الارتقاء."[4] و القصد من ذلك هو توضيح أن التقدم الفكري و العلمي الذي شهده العصر ليس شيئا يدعو إلى النفور، بل يجب تقبله و السعي إلى تحقيقه، و ذلك لأنه ينسجم مع القانون الذي يحكم الطبيعة و الفكر و هو التطور.

"[1]" سلامة موسى، اليوم و الغد، المؤلفات الكاملة، ج 1، ط1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998 ص، 551

* سورة العصر **الآية 3**

"[2]" تشارلز داروين، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص ص 55، 56

"[3]" أندرو ديكسون، بين الدين و العلم، ترجمة إسماعيل مظهر، د. ط، دار العصور، القاهرة 1930، مقدمة المترجم، ص 6

"[4]" حسين سعد، مرجع سابق، ص ص 57، 58

4 – أهم الانتقادات الموجهة للداروينية و نظرية التطور

"قد تنوعت ردود فعل المفكرين العرب تجاه نظرية التطور بين موقف مؤيد و موقف رافض و موقف حاول التوفيق بينها و بين الإسلام، إلا أنهم قد فرقوا جميعا بين نظرية النشوء و الارتقاء التي شرحها بخنر و بين نظرية التطور كنظرية يمكن تطبيقها على العلوم المختلفة."[1] أي محاولة التفرقة بين نظرية النشوء و الارتقاء كنظرية بيولوجية، و بين فكرة التطور بمفهومها العام، و إن لم يمنع ذلك من وقوع الكثيرين و خاصة رجال الدين في الخلط بين الداروينية و بين المذاهب المادية، بل و بين التطور و المذاهب المادية. و لذلك نجد جميع من تبنوا الداروينية متفقين على أن سوء العرض و الخطأ في تطبيق مبادئ النظرية، هي الأسباب الرئيسة في رفضها، فيقول شبلي شميل:"و لا عجب فإن الكيفية التي ذُكر لي بها مذهب التطور، و التي يذكره بها دائما خصومه، من أن القرد أصل الإنسان، فلا يمكن أن تحدث في سامعها لأول مرة و هو متشرب بالاعتقادات المحافظة إلا نفورا، و هذا سلاح يفتريه خصوم هذا المذهب لتحقيره."[2] أما سلامة موسى فيرى أن الذين ينكرون نظرية التطور، لا ينكرونها لعدم صحتها، بل على العكس لتأكدهم من أنها تساعد على التطور، "فهم يفعلون ذلك لإحساس خفي بأن هذه النظرية تحريرية في دلالتها، تفك الأغلال و تفتح المستقبل للتفكير الجريء."[3] إلا أن إسماعيل مظهر يُحمّل من نشروا الداروينية جزءا كبيرا من مسئولية ما لحق بها من شوائب، إذ أن سوء فهم العامة لها كان نتيجة لسوء نشر و تطبيق من نشروها، حيث يعتبر"أن فكرة التطور كان فيها من الصائب بقدر ما وقع في طريقة تطبيقها من الخطأ."[4]

و كان أول من انتقدوا الداروينية بناء على سوء فهمها هو(***جمال الدين الأفغاني 1839-1897)*** في كتابه [***الرد على الدهريين***][*]إذ يعتبر"أن-النيشرية- جرثومة الفساد و خراب البلاد و بها هلاك العباد و رأس القائلين بها(دروين)الذي ألف كتابا في بيان أن الإنسان كان قردا ثم عرض له التنقيح و التهذيب في صورته بالتدريج على تتالي القرون و بتأثير الفواعل الطبيعية و على زعم (دروين) هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون و كر الدهور و أن ينقلب الفيل برغوثا كذلك."[5] مع أن مذهب داروين لا يقول أن القرد أصل الإنسان."[6] "بل أن داروين كان يحتاط دائما كي لا يتورط في القول بأن القرد أصل الإنسان، و إنما قال إن الفرق بين القردة العليا و الدنيا أكبر من الفرق بينها و بين الإنسان."[7] ويخلط الأفغاني بين الداروينية و المادية، و هو ربط لا صحة له، ما دفع زكي نجيب محمود

"[1]" عزمي زكريا، مرجع سابق، ص 225
"[2]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص 66
"[3]" سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، مصدر سابق، ص 10
"[4]" إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني، مصدر سابق، ص 54
* و هي رسالة ألفها الأفغاني بالفارسية و نقلها إلى العربية محمد عبده، تحدث في جزء منه عن الداروينية.
"[5]" جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبدة، دار الخانجي، القاهرة 1955، ص ص 15، 16
"[6]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص 66
"[7]" سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، مصدر سابق، ص 172

إلى التعليق على انتقاداته السابقة للداروينية قائلا:"و هل ترى رجلا أبعد عن دراسة الداروينية من الأفغاني."[1]

و لم يخلُ نقد(***طنطاوي جوهر1862- 1940***) كسابقه من عدم الفهم إذ ينتقد الداروينية بقوله:" أما داروين لما نظر جمال الدنيا، و وقف على غلبة الأسود للظباء، و العنكبوت للذباب، و القوي للضعيف، و رأى الأمم القوية تفتك بالضعيفة، فَحَكَمَ بالفَلاح إلا بالغلبة، و القوة و السلاح، و هو حق أريد به باطل، فكيف عاش الفيل تحت الشجرة، و العصفور فوقها، و النمل أمامها و الصعو - المكروب - في جسمها، و الجميع في جو واحد منعتهم من التزاحم حواجز طبيعية."[2] و لربما نسي طنطاوي جوهر أنه بذلك يؤيد مذهب داروين و لا ينفيه، و ذلك لأن داروين قد نبه على"أن اصطلاح التناحر على البقاء، لا يطلق إلا من المجاز على سنة تخضع العضويات لمؤثراتها، غير أن جهة المجاز قد نسيت، كما توقع العلامة داروين، وحلت محلها فكرة تطبيق السنة على ظاهرها، فخيل للناس أن الحياة عبارة عن معركة دموية، يفوز فيها الأقوياء، و يموت الضعفاء، و الحقيقة إنما ترتكز تلك السنة على أساس التعاون المتبادل."[3]

و من الواضح أن معظم الانتقادات التي وجهت للدراونية في الفكر العربي كانت في مجملها قاصرة يعوزها الفهم الصحيح و تطغى عليها الأحكام المسبقة، و لا نجد ردا علميا واحدا اللهم إلا ما جاء به أحد من تبنوها و هو زكي نجيب محمود فيما يحاول جعله ليس نقدا بل منظور جديدا للداروينية إذ يرى "إن البعض تزعجهم فكرة التطور و كأنها لا تجيء إلا على الصورة التي افترضها داروين، نعم له الفضل في تنبيهنا للتطور، إلا أنه جعله مرهونا بعوامل البيئة الخارجية، و قد تغير هذا المنظور، و أصبحت الفكرة هي أن الكائن الحي يعمل من داخله لإحداث التغير الذي يلائم حياته، و هذه النقلة لا تلغي فكرة التطور، بل تضعها في منظور جديد."[4]

و لابد من الإشارة إلى أن المنظور الجديد للتطور قد استمده زكي نجيب محمود من بعض مفكري الغرب، بعدما ما انتقدت فكرة التطور عموما، و الداروينية خاصة، من خلال نقد تصور داروين للتطور الذي يعتمد على أن الظروف البيئية تشكل الكائن الحي وفقا للتغيرات التي تجعله يتأقلم معها، دون أن يكون له أي دور يذكر، إلا التكيف مع تلك التغيرات البيئية، و بالتالي يكون التطور نتيجة لتغيرات البيئية، و عليه كان تغيير هذا المنظور إلى منظور جديد يكون فيه دور للكائن الحي، بحيث تؤثر رغباته في التطور، من حيث سعيه إلى الوصول إلى بيئة أفضل.

"1" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 50
"2" طنطاوي جوهر، أين الإنسان، د. ط، دار المعارف، القاهرة د.ت ، ص 36
"3" إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني، مصدر سابق، ص ص 54، 55
"4" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1987، ص 111

و لقد أشار ***(كارل بوبر) Karl R. Popper(1902-1994)*** إلى هذا المنظور الجديد للداروينية منتقدا في نفس السياق الفكر القديم للداروينية و التطور إذ يقول:" يبدو للوهلة الأولى أن أفكار داروين في مقابلة أفكار لامارك لا تعطي لسلوك أفراد النباتات و الحيوانات إلا أهمية ضئيلة مثلا ما قد يبديه الحيوان من تفضيل لنوع جديد من الطعام. تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب إن هذه الصورة من السلوك الفردي يمكن أن تؤثر في تطوير شُعب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعي، فعند تفضيل الحيوان بيئة جديدة حتى دون أن يهاجر يعرض نفسه و سلالاته إلى تأثير بيئي جديد و من ثم ضغط انتخابي جديد يقوم بتوجيه التطور الداروني للتكيف مع البيئة، و تبين هذه النظرية بشكل أوضح أن ثمة أثر حاسم على التطور العرقي للجينات قد ينجم عن السلوك كرغبة الحيوان في الاستكشاف أو الفضول، و هذه الملاحظة تقضي على الانطباع المحزن الذي أحاط بالداروينية كل هذا الزمن إذ لم يكن للنشاط الفردي أي دور في الانتخاب."**[1]** و يقول أيضا في نقده لحتمية المذهب التاريخي و الذي يرى أنه يعتمد على أفكار داروين و لامارك:"حين يقر هذا المذهب أن المجتمع لا يتغير تغيرا ذا شأن و حتى هذا التغير يسير وفق طريق مرسوم لا يمكن أن يتغير و يمر بنفس المراحل من قبل ضرورة لا تلين و حتى و لو اكتشف المجتمع القانون الذي يعين حركته فلن يُمكنّه ذلك من تخطي المراحل الطبيعية لتطوره."**[2]** كما لا يعتبر"أن التطور قانونا بل مجرد فرض يغلب عليه طابع القضية التاريخية و يضاف إليه عند التفسير قوانين كلية كقانون الوراثة."[3] و إن كانت تلك التعديلات حول تأثير رغبة الحيوان في عملية التطور لم تفت لامارك، "بل يعد أهم إسهاماته التي قدمها في كتابه [الفلسفة الحيوانية Zoological philosophy] هو إدخال عامل فعل الحيوان في التطور، لكي يرضي بذلك حاجات جديدة."**[4]**

و كان ***(لوليم جيمس William James 1842- 1910)*** نفس الملاحظة و إن كان قد توسع فيها و ذلك في مجمل حديثه عن انقاد آراء "سبنسر" و "آلن" و تأكيده على دور العظماء في تغيير البيئة المحيطة بهم إذ أن العلاقة بينهما تعتمد على التأثير و التأثر فيقول:" لقد حاول سابقوا داروين من الفلاسفة أن يبرهنوا على نظرية النشوء مع بعض التعديلات و لكنهم ارتكبوا جميعا نفس الهفوة من جمع النوعين من السببية في نوع واحد فقد كانوا يرون أن ما يحفظ على الحيوان صفاته الخاصة به إذا ما صح له أن يكون حيوانا نافعا هو طبيعة البيئة التي تنسجم معها تلك الصفات الخاصة، فقد افترضوا أن البيئة تضغط على الحيوان فتكيفه معها."**[5]** ثم يؤكد جيمس على "أن أسباب وجود العظماء توجد في دائرة لا يمكن عالم الاجتماع أن يصل إليها فلابد أن يقبل النبوغ كحقيقة واقعة فتغيرات الجماعات من جيل لجيل هي نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لأفعال الرجال و لمُثل الأفراد الذين انسجم نبوغهم من

"[1]" كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص ص 83، 84
"[2]" كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية 1959، ص 67
"[3]" المرجع السابق، ص ص 134، 135
"[4]" أندرو ديكسون، مرجع سابق، ص 280
"[5]" وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمد حب الله، د. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1946، ص 43

حاجات اللحظة التي وجدوا فيها."[1] و بذلك تكون فلسفة التطور في نظر جيمس لتقليلها من شأن الفعل الإنساني ليست إلا "عقيدة ميتافيزيقية و ليست نظاما فكريا إنها ذلك الأسلوب الجبري القديم، الذي لا شأن له بالعلم، و لكن الناقد الذي يعجز عن هدم العقيدة الميتافيزيقية يقدر على الأقل أن يحتج عليها، بسبب إخفائها نفسها و تدثرها بالثوب العلمي."[2]

و أخيرا تجدر الإشارة إلى وجود بعض الثغرات في نظرية داروين من الناحية العلمية و منها ما يتعلق بالحلقة المفقودة في الداروينية، "فلم يجد الباحثون ما يستطيعون تسميته الحلقة المفقودة، و لا يستطيعون حتى الآن أن يشيروا إلى حفرية يقولون عنها أنه سلف الإنسان، و إن كانوا قد خمنوا بعض الأسلاف الممكنة و هي القردة العليا و أنماط مختلفة من الإنسان المبكر، و مع ذلك تظل حلقة واحدة هامة هي التي تصل بين القردة العليا و الإنسان."[3] على غرار تحديد الحلقة التي تربط بين الزواحف و الطيور و هي حفرية طائر الأركيوبتريكس Archeaopteryx.[4] و إن كان البعض يوظفها لدحض فرضية أن الإنسان قد كان قردا ثم عبر من خلال تلك الحلقة إلى الإنسان الحالي "إلا إن داروين لم يقل أن الإنسان قد تسلسل من القرد، بل إن القرد و الإنسان من أصل واحد، و هذه الحلقة المفقودة التي يتشدق بها أعداء الداروينية، ليست حبل الصلة بيننا و بين القردة إلا من حيث أنها تدل على حيوان لم يهتدي إليه العلماء يكون بمثابة أصل للقردة العليا و للإنسان معا، و ليس بمثابة الجسر الذي عبر عليه الإنسان من القردة العليا إلى حالته الراهنة."[5]

كما كانت نقطة الضعف الأكبر في نظرية داروين فشله في التعريف الصحيح لأسلوب الوراثة إذ رأى داروين الوراثة على "أنها ظاهرة خلط تتجانس فيها صفات الأبوين مع بعضهما في النتاج، و لكن تبين فيما بعد أنها ليست كذلك، إلا أن هذه النقطة قد وضحتها قوانين الوراثة عند (مندل) حيث وضحت أن الاختلافات الناشئة عن التغيرات في الجينات- الطفرات-، هي فقط التي تُوّرث، و تكون المادة التي يمكن أن يعمل عليها الانتقاء الطبيعي."[6] و لذلك فإن الثغرات التي كانت موجودة في نظرية داروين تم سد الكثير منها في النظريات الحديثة للتطور، كما تم تصحيح الكثير من المفاهيم الخاطئة في نظرية داروين من خلال الداروينية الحديثة، و لذلك "مازال التطور حتى اليوم معترفا به عامة على أنه الوسيلة التي تؤدي إلى أنواع جديدة (تمييزا له عن الخلق الخاص Special Creation)، إلا أنه لا يزال يوجد جدال حول كيفية حدوثه تماما، و حول كيفية حصول تغيرات سريعة."[7]

"[1]" المرجع السابق، ص ص، 46، 47

"[2]" المرجع السابق، ص ص، 70، 71

"[3]" اليانور كلايمر، قصة الحلقة المفقودة، ترجمة محمد رشاد الطوبي، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1968، ص 118

"[4]" علي الشحات، نظرية التطور بين العلم والدين، د. ط، مؤسسة الخانجي، القاهرة د.ت، ص 142

"[5]" سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، المؤلفات الكاملة، ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998، ص 355

"[6]" س.هيكمان، ف .هيكمان، مرجع سابق، ص 294

"[7]" ج. هال، ب. مرغام، مرجع سابق، ص 227

ثانيا: -

الوضعية المنطقية Logical Positivism

1- تعريفها و نشأتها

"تطلق بالمعنى الواسع على المذاهب المتعلق بعقيدة ***(أوجست كونت Auguste comte 1798-1857)*** كما هي معروفة في محاضراته [الفلسفة الوضعية]،[خطاب حول العقل الوضعي]،[البيان الوضعي]،[نظام السياسة الوضعي]، و تطلق أيضا حتى على المذاهب المشابهة لها و لو بكيفية بعيدة جدا، و التي تجمعها أطروحة تقول أن معرفة الواقع هي المثمرة وحدها، و إن العلوم الاختبارية هي التي تمدنا بنموذج اليقين، و إن العقل البشري لا يجانب في الفلسفة كما في العلم اللفظية أو الضلال إلا بشرط الاتصال الدائم بالاختبار و الإقلاع عن كل ما هو قبلي، و إن الفكرة لا يمكنها سوى بلوغ العلاقات و القوانين."[1] و بذلك يكون كونت قد"تمثل الميراث الهيومي و الكانطي، و أراد من فلسفته الوضعية أن تحقق هدفا فلسفيا هو تقييم تصوراتنا العلمية، و هدفا سياسيا هو تقنين فن الحياة الاجتماعية."[2]

و كان كونت يرى أن البشرية تمر بمراحل "أولها المرحلة البدائية أو الإيحائية أو اللاهوتية Etat theologique، يكون الإيمان فيها بالقوة السحرية، و يعتقد الإنسان أن تغيير مجرى الحوادث لا يكون إلا بالتأثير على الآلهة و الأرواح، ثم تأتي المرحلة الميتافيزيقية Etat metaphysique، و تصبح فيها الأرواح و الآلهة مشخصة و يبدو العالم محكوما بقوى حيوية، و هذه المرحلة تؤدي بدورها إلى المرحلة الوضعية Etat positif، فالقوى التي طردت الأرواح تُطرد بدورها، و لن يبقى في العالم إلا الأحداث، و واجب العلم أن يكتشف القوانين التي تتفق مع الحوادث."[3]

إلا أن المعنى الأكثر دقة للوضعية المنطقية، هو "أنها الحركة الفلسفية التي انبثقت عن حلقة فيينا التي أنشأها***(شليك)*** عام 1924 وانحصر دورها بموته عام 1936، من بين أعضائها ***(كارناب)*** و ***(فيجل)*** و ***(جوديل)*** و ***(نيوراث)*** و***(فيسمان)***، و قد تأثرت الوضعية المنطقية بثلاث تيارات، هي التجريبية التقليدية، و الوضعية و بالذات ***(هيوم)***، و بالمنهج العلمي التجريبي كما طرحه ***(ماخ)*** و***(اينشتاين)***، و المنطق الرمزي و التحليل للغة عند ***(فريجة)***، و يُطلق عليها الآن التجريبية المنطقية، و من ملامحها، منطقيا التركيز على المنهج العلمي و اللغة و وحدة العلم، و تجريبيا القول بأن المعرفة الواقعية تجريبية بالضرورة و صدقها يعتمد على مبدأ التحقيق."[4] "فهي إذا موقف فلسفي يقول باشتقاق المعرفة من التجربة

"[1]" لالاند، مرجع سابق، ج 2، مادة وضعانية أو المذهب الوضعي، ص ص 1001، 1002

"[2]" معن زيادة و آخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، م 2، ط 1، معهد الإنماء العربي، 1988، ص 1552

"[3]" جيمس جينز، الفيزياء و الفلسفة، ترجمة جعفر رجب، د. ط، دار المعارف، القاهرة 1981، ص ص 16، 17

"[4]" مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط 3، دار الثقافة الجديدة 1979، ص ص 473، 474

الحسية، و لهذا يرفض التأمل الميتافيزيقي و الإدراك الذاتي أو الحدس، لأنها وسائل تقع خارج نطاق المعرفة الواقعية، و تنظر إلى مناهج العلوم الطبيعة بوصفها الوسائل الوحيدة الملائمة للحصول على المعرفة."[1]

"و لقد ظهرت الوضعية المنطقية عام 1922 كنتيجة للأحداث و التغيرات التي شملت كافة أوجه الحياة في القرن العشرين، عندما شكلت مجموعة من العلماء و الرياضيين جماعة عرفت بجماعة فيينا، و استمرت هذه الجماعة في نشاطها و بلغ ذروته في الفترة من 1926 إلى 1936، و استطاعت أن تجر العالم إلى مناقشات ما تزال أصدائها باقية رغم انحصار الحركة، و في سنة 1929 أطلقت الجماعة علي نفسها اسم حلقة فيينا، و أصدرت منشورا بعنوان ***[وجهة نظر علمية إلى العالم Scientific world view]*** تُحدد فيه موقفها من المشكلات الفلسفية، كما أوردت فيه أسماء الفلاسفة و المناطقة و العلماء الذين تعتبرهم روادا في الوضعية أمثال ***(هيوم و كونت و مل و ماخ*** *من الفلاسفة)* و***(ريمان و بوانكاريه و إينشتاين*** *من العلماء)*و(***فريجة و رسل*** *من المناطقة)* و(***بنتام و ماركس*** *من علماء الاجتماع)*." [2]

"و تدعى أحيانا بالوضعية الجديدة و أحيانا أخرى بالتجريبية العلمية، كما اشتهر بعض فروعها بالوضعية المنطقية. أما الاسم الذي يظم كل فروعها فهو التجريبية المنطقية."[3] "و اسُتحدث تعبير الوضعية المنطقية للإشارة إلى نزعة اعتنقها طائفة من العلماء و الفلاسفة في مطلع القرن الماضي، و قد تشكلت كردة فعل لبعض التيارات الفلسفية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر، خصوصا المثالية الألمانية، و هي تيارات لم يُعن أربابها بتحديد دلالات دقيقة للمفاهيم الفلسفية التي وُظفت في الإفصاح عن رؤاهم فنتج عن ذلك أن اختلطت التصورات حتى أضحى كل فيلسوف يتحدث بلغة خاصة لا يكاد يفهمها إلا مريديه."[4]

لذلك فهي امتداد لعداء المذهب التجريبي للنزعات المثالية أو هي "نموذجا متطورا للمذهب التجريبي؛ و قد اختار الوضعيون المناطقة مصطلح منطقي لكي يوظحوا أنهم معنيون أساسا بالتحليل المنطقي أكثر من إعلانهم عن اطروحات تدور حول الحقيقة النهائية أو المطلقة، أو إعطاء اعتبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا و قوانين ترابطها، أما مصطلح وضعية فهو ينسب هذه الحركة إلى المذهب التجريبي التقليدي؛ أي التأكيد على أن القضايا الهامة إنما تعتمد نظريا على الإدراك الحسي Sense perception، الذي يعتبر معيارا للوضوح النظري."[5] "أي أنه لا توجد أفكار قبلية، أو بداهة عقلية."[6]"و كان الهدف من ذلك هو توحيد العلوم الجزئية و توحيد

"[1]" ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، د. ط، دار المعرفة الجامعية،الأزاريطة، 2002، ص 47

"[2]" ردولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، ط 1، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت 1993، مقدمة المترجم ص ص 5، 6

"[3]" محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 28

"[4]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1998، ص 49

"[5]" المرجع السابق، ص 9

"[6]" محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 28

معارف الإنسان، أما استخدام التحليل المنطقي فقد تم بصورتين؛ صورة سلبية حيث من أدق أهدافها استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعة والرياضية و المعرفة الإنسانية بوجه عام، و صورة إيجابية لتوضيح تصورات و مناهج العلوم و بيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة."[1]

و لا يختلف حال الوضعية عن حال أي تيار فكري غربي، إذ يظهر و يتصدر ساحة النقاش الفكري ثم ما يلبث أن يختفي ليتصدر تيار فكري أخر واجهة الأحداث، "فقد فقدت الحركة دفعها الذاتي عام 1936، فمن الناحية الفلسفية فقدت الحركة سيطرتها على ساحة الأحداث، و من الناحية العلمية فقدت أعضاء بارزين بمقتل مؤسسها (شليك) ووفاة (هانز هان)."[2] "و على الرغم من أن أعضاء حلقة فيينا باستثناء (نيوارث) لم يكونوا معنيين بالسياسة، إلا أنهم كان لموقفهم جانب سياسي، فقد كان في النمسا صراع بين الاشتراكيين و الحزب اليميني الكنيسي، و كانت معارضة الميتافيزيقا سلوكا سياسيا."[3] فأدى ذلك إلى "أن النظم الفاشية لم تكن تطيق نشاطات الجماعة فكانت تلاحق أعضائها و تراقب تحركاتهم مما أدي إلى رحيل معظم أفرادها إلى الولايات المتحدة و بريطانيا."[4]

"[1]" كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية، بيروت د.ت، مقدمة المترجم ص ص 13، 14

"[2]" ردولف كارناب، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 7

"[3]" من حوار أجراه براين ماغي مع آير، نشر مع مجموعة حوارات أخرى في كتاب تحت اسم [رجال الفكر]، ترجمة نجيب الحصادي، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1998، ص 245

"[4]" ردولف كارناب، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 7

2 - أهم مبادئها

"يقر الوضعيون بفلسفة واقعية ذات طابع فوري مباشر، فالمعرفة الإنسانية للواقع لا تقتصر على مجرد تمثله للجوانب النفسية، بل أنها تتعدى ذلك إلى إمكانية إدراك الواقع الذاتي المتحول إدراكا مباشرا، و لذلك يعتبر الوضعيون قبل كل شيء أصحاب فلسفة تجريبية متطرفة؛ إذ أن المعرفة الإنسانية كلها في رأيهم هي وليدة التجربة، بل ذهبت غالبيتهم إلى القول بأن التجربة لا يمكن أن تخرج عن قالبها الحسي، و لذلك تعتبر الوضعية المنطقية أنها تقوم على العداء للفلاسفة المثاليين."[1]

و هذا ما يؤيده (ريشنباخ) و هي أحد أقطاب الوضعية المنطقية، إذ يعتبر "أن الفكر التأملي ليس إلا مرحلة عابرة في تاريخ الفلسفة تحدث عندما تثار المشاكل الفلسفية في وقت لا تتوافر فيه الوسائل المنطقية لحلها، و إن الرغبة في تفسير العالم الفيزيائي قد أدت في كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم و في جميع الأساطير تفسيرات بدائية لأصل الكون، و الفيلسوف يتحدث بلغة غير علمية لأنه يحاول الإجابة عن الأسئلة في الوقت الذي تعوزه فيه اللغة العلمية، بل و هناك من بإمكانه أن يستفيد من المعرفة العلمية المتراكمة و لكنه لا يريد الاستفادة منها."[2]

أما الرابط الأساسي بين أعضاء جماعة الوضعية و نشاطهم "أو القاسم المشترك بينهم، هو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي، إذ أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية عن طريق ممارسة التحليل المنطقي، و إن نقطة التحول الحاسمة المعاصرة ـ في رأي شليك ـ ترى في الفلسفة نسقا من الأفعال لا نسقا من الإدراكات المعرفية، فالفلسفة هي النشاط الذي يتم عبره التحديد و الإفصاح عن معاني القضايا؛ بالفلسفة نفسر القضايا و بالعلم يتم التحقق منها، فالفلسفة تُعنى بالمعنى و العلم يُعنى بالمصداقية، و لذلك فالنشاط الفلسفي المتعلق بإهابة المعنى هو نقطة بدء كل معرفة علمية."[3] و هذا نتيجة لما ذهب إليه الوضعيون من وجوب "أن يُعنى النشاط العلمي بالإحساسات البشرية، و يقوم برصدها و تعليلها و التنبوء بها، و هذا التصور يجعل من الفلسفة في خدمة العلم؛ فالعلم يصف و يفسر العالم المادي، و ليس هناك عالم سواه يمكن أن يكون موضعا ملائما للجدال الفلسفي، و لذلك فعمل الفلسفة هو تحليل مفاهيم العلم و نقد نظرياته، و تبيان أصوله و نهجه، و تحديد مسلماته، و هذا هو الدور الذي يلعبه التحليل بنوعيه اللغوي و المنطقي بوصفه أداة للفهم و النقد."[4] و لكن ذلك لا يعني التوحيد بين مجال الفلسفة و العلم لأن "إهتمام وضعيو فيينا بالعلوم الطبيعة و الصورية، و بجعل الفلسفة علمية، لم يجعلهم يوحدوا بين الفلسفة و العلم، لكنهم ذهبوا إلى وجوب أن تسهم الفلسفة بطريقتها الخاصة في تطور المعرفة

"[1]" بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، ط 2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي د.ت، ص 90

"[2]" هاينز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، د. ط، دار الكتاب العربي، القاهرة 1968، ص ص 12- 35 بتصرف

"[3]" أي جي مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ط 1، دار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1994، ص 113

"[4]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 67

العلميــة، لــذا شــجبوا الميتافيزيقــا لكونهــا قــد فشــلت فــي تحقيــق هــذه المهمــة."[1] "فالميتافيزيقا بالنسبة لهم ليست سوى لغو فارغ لا معنى له ما دام الهدف منها هو أن تصف لنا حقيقة تكمن وراء التجربة."[2]

إلا أن الخطوة الفعالة التي اتخذها الوضعيون لرفض الميتافيزيقا فهي "التزمهم بمعيار تحقيق المعنى الواقعي، و طبقا لمعيار التحقق لا يتحدد المعنى الواقعي لعبارة إلا من خلال طريقة تحقق المعنى، فلكي نعرف ماذا تعني جملة واقعية علينا أن نعرف ما هي الواقعة التي تدعمها، بشرط ألا يُسمح بادعاء واقعة لا يمكن ملاحظتها عن طريق الحواس."[3] إلا أن هذه الخاصية لا تقتصر على الوضعية وحدها، فإن إنكار الميتافيزيقا الذي يترتب بدوره على إنكار معرفة ما لا يرتد إلى الحس لا يعد بذاته علامة فارقة للمذهب الوضعي، فلقد كانت الشكوك تساور التجريبيين حول مشروعية الميتافيزيقا، بيدا أن هذا لا يجعلهم أنصارا لذلك المذهب، و لذلك فإن أصالة الوضعية لا ترجع على وجه الخصوص إلى إنكارها إمكان معرفة ما لا يرتد إلى أصول حسية؛ بل يرجع إلى كونها تتخذ من المنطق الرمزي و التحليل اللغوي أداة لتبيان استحالة مثل هذا النمط من المعرفة بشكل يؤكد كونها استحالة منطقية.[4]

و وضح (كارناب) ذلك في قوله:" إن الخلاف بيننا و بين خصوم الميتافيزيقا الأوائل واضحا؛ فنحن لا نعتبر أن الميتافيزيقا محض خيال و قصص خرافية، لأن عبارات تلك القصص لا تتعارض مع المنطق بل مع الخبرة فقط، فهي ذات معنى و لكنها باطلة. و لكن عبارات الميتافيزيقا تخلو حتى من المعنى؛ فقضايا الميتافيزيقا و لخرقها المستمر لقواعد النحو المنطقي مجرد متتابعات كلامية يعوزها المعنى قدر ما تعوزها القيمة، فحتى الكائنات الأكثر كمالا ــ الله، الشيطان ــ غير قادرة على التحقق مما هو محض هراء."[5] و يترتب على ذلك إنكار وجود قضايا أخلاقية "لأن الفلسفة الأخلاقية أساسا لا تنطوي على بحث في الوقائع، ولو كانت تعبر عن قضايا فهي لا تعبر عن شيء قابل للتحقيق تجريبيا، بل هي بحث فيما هو خير وشر، و بالتالي هي عبارات ميتافيزيقية خاليه من كل معنى، لأنها تُعبر عن رغبات أو ميول أو قضايا، و لا نستطيع القول أنها قضايا منطقيه تقبل الصدق أو الكذب، غير إن الفلاسفة توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقية فحاولوا البرهنة عليها."[6]

"[1]" أي جي مور، مرجع سابق، ص 41
"[2]" زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط 3، مكتبة مصر، القاهرة 1967، ص 110
"[3]" ردولف كارناب، مرجع سابق، ص 9
"[4]" أي جي مور، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص ص 5، 6
"[5]" ردولف كارناب، حذف الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي، و قد ورد النص في كتاب أي جي مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص ص158- 161
"[6]" زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. ط، دار تدمر 1968، ص ص 275، 276

3 - الوضعية المنطقية في الفكر العربي

تجدر الإشارة أن لمصطلح الفلسفة العلمية عموما - الذي يعتبر هو جوهر فكر الوضعية المنطقية- مناصرون أوائل في الفكر العربي "فمسألة الإشارة إلى الفلسفة العلمية في فكرنا العربي ترجع إلى فترة مبكرة من القرن العشرين فقد تحدث (أبو العلا عفيفي) في مقدمة ترجمته لكتاب [فلسفة المحدثين و المعاصرين] لمؤلفه (وولف) عن الفلسفة العلمية، وقد كان أبو العلا عفيفي يميل إلى تدعيم هذا المصطلح و لا يقر بأي نفور من استخدامه."[1] هذا بالإضافة إلى الكثير من دعاة الفكر العلمي الذين فتنووا و روجوا لبعض أفكار الوضعية إلا أنهم لم يعلنوا انتمائهم الصريح لها و لم يدخلوا في معركة الدفاع عنها و الدعوة لها، أو تشكل جوهر أفكارهم الفلسفية على غرار ما فعل زكي نجيب محمود، فهناك مثلا (فؤاد زكريا)، و (محمد مرحبا)، و هناك من تأثر بها ثم ثار عليها و منهم (جلال أمين).

و لكن الوضعية المنطقية كتيار فكري متكامل قد تم دخوله إلى الفكر العربي عن طريق مؤلفات و ترجمات زكي نجيب محمود، الذي تبنى هذا التيار في كتاباته، وقام بنشره و الدفاع عنه، إلى الحد الذي يجعل الدارس لزكي نجيب محمود لا يكاد يجد مقالا واحد من كتاباته العديدة ليس فيه أثر للوضعية المنطقية، مما يتيح للدارس أن يخلص إلى أنه لا يمكن أن يذكر أحدهما ـ أي زكي نجيب و الوضعية المنطقية ــ في الفكر العربي دون أن يذكر الآخر."فلقد مهد زكي نجيب محمود بصورة واسعة لمصطلح الفلسفة العلمية في الثقافة العربية، منذ أن أصدر مؤلفه [خرافة الميتافيزيقا] عام 1952، الذي عدل عنوانه فيما بعد ليصبح [موقف من الميتافيزيقا]، و قد جاء زكي نجيب محمود ليكرس فيما بعد المصطلح بصورة قوية حين أصدر الطبعة الأولى من كتابه [نحو فلسفة علمية] في عام 1958."[2]

و لقد تعددت الألقاب و الصفات التي أطلقت على زكي نجيب محمود بما يخص كونه نصير الوضعية المنطقية الأول في الوطن العربي، و لقد تفاوتت تلك الألقاب و الصفات إذ أن هناك من يرى أن زكي نجيب محمود كان " وضعيا منطقيا صرفا."[3] و إن رأى غيره أنه "وضعي صوري متعاطف مع الوضعية المنطقية."[4] و لقد تكونت رؤية شاملة في الفكر العربي تجاه زكي نجيب محمود و أفكاره الوضعية، بحيث أصبحت تستعمل للتعبير عن أفكار الوضعية المنطقية، و كذلك النقد الذي يوجه لعباراته هو موجه للوضعية المنطقية في ذات الوقت.

"[1]" ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، مرجه سابق، ص 64

"[2]" المرجع السابق، ص 84

"[3]" أسامة علي الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، د. ط، منشورات جامعة الكويت، الكويت 1997، ص 6

"[4]" أحمد سالم، العقل العربي و منهج التفكير الإسلامي، د. ط، دار الجيل، بيروت 1980، ص 25

و هناك من يرجع ذلك[*]إلى" أنه ظل حتى آخر مؤلفاته متمسكا بالأطر العريضة للوضعية المنطقية، خاصة فيما يتعلق بالتوحيد بين الفكر و اللغة، و ضرورة الارتباط بين اللغة و الواقع."[1] كما يرجع ذلك أيضا إلى إنه" قد حدد منهجه و نادى به في مختلف الحقول و الساحات دون أن يخرج قيد شعرة أو قيد ذرة عن صراطه المنطقي العلمي، و ذلك بسبب صدقه و إخلاصه لمنطقية العلم و علمية المنطق، الأمر الذي أعانه على استمساكه بمنهجه فكرا و حياة و سلوكا في مختلف الساحات."[2] أي أنه "ضل يؤمن بمنهجه هذا وضل يطبقه من رسالته في الدكتوراه[الجبر الذاتي 1948] و حتى كتابه[حصاد السنين 1991]، حيث ضل مفكرا علميا نقديا داعيا إلى منهج الوضعية المنطقية، حتى في كتاباته المتأخرة التي أنصبت على تجديد الفكر العربي، و قضايا التراث."[3]

و لم يكن اقتران اسم زكي نجيب محمود بالوضعية المنطقية في فكرنا العربي اجتهادا من أحد؛ أي أن هناك من استخلص من كتابات زكي نجيب ما يشترك به مع أفكار الوضعية المنطقية فينسب زكي نجيب للفكر الوضعي، بل كان زكي نجيب نفسه يصرح كلما سنحت له الفرصة بأنه يتبنى فكر الوضعية المنطقية، بل و يؤكد على أنه "يتبناها و ينشرها و يدعمها بكل و سائل النشر و التدعيم"[4] بل يرى أنه من نقلها إلى الفكر العربي ليس كوضعية منطقية صرفه بل قدمها برؤية عربية و ذلك ما أكده في سياق حديثه عن التيارات الفكرية المعاصرة التي دخلت إلى الوطن العربي على "أنه من قدم الوضعية بتطبيق عربي في كتابه [المنطق الوضعي 1951] و كتابه [خرافة الميتافيزيقا1953]."[5] بل لم يتوقف زكي نجيب محمود عند هذا الحد بل كان يذهب في كتاباته إلى أبعد من ذلك إذ لا يتردد عندما يتحدث عن المذهب التجريبي في قول " نحن التجريبيون" كما يقول أيضا "أن الوضعية المنطقية كأنما هي ثوب فُصل على طبعية تفكيري تفصيلا."[6] و لم يكتفي بذلك بل قال عن الوضعية:"أنها كأنما خُلقت لي و خُلقت لها."[7]

---

* و هو ما خلصت إليه الباحثة نوران محمد الجزيزي في دراسة بعنوان [أثر الاتجاه التحليلي في فكر زكي نجيب محمود] و التي ألحق ملخصها بكتاب زكي نجيب محمود [من خزانة أوراقي]

"[1]" زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، د. ط، دار الهداية، القاهرة 1996، ص 379

"[2]" عبد القادر محمود، زكي نجيب محمود فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، د. ط، دار المعارف القاهرة 1993، ص 134

"[3]" أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي، د. ط، دار قباء، القاهرة 1998، ص 123

"[4]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 61، وانظر أيضا للمؤلف [المنطق الوضعي، مقدمة المؤلف] [برتراند رسل، مقدمة المؤلف]، [ديفيد هيوم، مقدمة المؤلف]

"[5]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1967، ص 65

"[6]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، ط 3، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 62

"[7]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 154

4- أسباب تبني الوضعية المنطقية

يتضح من الوهلة الأولى لكل دارس للتيار العلمي في الفكر العربي، أن دعاة وجوب التوجه إلى العلم كسبيل لأي نهضة تُرتجى، كانوا من مؤيدي النظريات و الفلسفات العلمية، لذلك تبنوا كل فكر علمي يظهر في الغرب، و الهدف الأساسي لذلك هو تبجيل العلم الذي راءوا فيه مفتاحا للرقي و التقدم، و لم تكن دعوتهم من باب التخمين بل كانت التجربة الغربية التي قامت على العلم شاهدا على ذلك، و من هنا بدأ تبنيهم للعلم لتخليص البيئة الفكرية العربية من أنماط التفكير السائدة و خاصة"سطوة الخرافة التي قادت العرب إلى ما هم عليه من تخلف و جهل."[1]

فلقد كان العلم هو سيد العصر، و قد تغلغل في كل تفاصيل حياة الإنسان و لذلك يرى زكي نجيب محمود أنه من الضرورة أن يكون الإنسان جزءا من عصره إذ يقول:" إني وجهت أغلب جهدي نحو الاتجاه التجريبي العلمي من اتجاهات الفلسفة المعاصرة، و هل كان يمكن للعلم أن يبلغ ما بلغه من السيطرة على عقول الناس و على حياتهم العلمية في عصرنا دون أن يكون لذلك صداه في الفلسفة و أهدافها، و إن الفيلسوف حين يبتعد عن تيارات عصره فهو لا يفيد أحد، و إن أهم جوانب العصر هو تيار العلوم التجريبية."[2] و لذلك اتخذ زكي نجيب محمود من المذهب الوضعي منهجا له في إطار مشروعه النهضوي لأنه يراه "أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمها العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه و طفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها لنفسي ما يقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه."[3]

و لأن الوضعية المنطقية أكثر الفلسفات تبجيلا للعلم، بل يصفها البعض بالمتطرفة في تبجيله، كما كانت أيضا تحتل الصدارة بين تيارات الفكر الغربي العلمية، كل هذه الأسباب إضافة إلى دعوت زكي نجيب محمود للعلم كسبيل للنهضة جعلته يتبنى فكر الوضعية المنطقية و يدافع عنه لأسباب تتعلق بالنهضة العربية و ما تمر به البيئة العربية من تخلف و جهل، و يقول عن ذلك "إني من اللحظة التي أطلعت فيها على الوضعية المنطقية عام 1946 شعرت بأنه إذا كانت الثقافة العربية في حاجة إلى ضوابط تصلح لها طريقها فتلك الضوابط تكمن ها هنا، إي في الوضعية المنطقية، و من حينها أصبحت داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية، في كل ما أكتبه، بطريق مباشر و غير مباشر."[4]

"حيث وظّف زكي نجيب محمود هذا المذهب لصالح الفكر التنويري، فلم تكن الوضعية المنطقية عنده مذهبا يعتنقه و يتجمد في إطاره، بقدر ما كانت منهجا يأخذ

"[1]" إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، د. ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2001، ص 50

"[2]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1983، ص ص 43-45

"[3]" زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي ج 1، ط 4، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1958، ص - م-

"[4]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 92

بالنظرة العلمية و يدعو إليها، و من ثم فهو يرسم للباحث الخطوات التي تظمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه، و كان الهدف التنويري هو الذي جذبه إلى الوضعية المنطقية، فقد رأى فيها الفلسفة التي وصلت إلى أعظم اكتشافات هذا العصر، و الذي تمثل في التمييز بين مجالات التفكير، بالتمييز بين العبارات اللغوية، و هو ما أعتبره ملبيا لحاجة ماسة عندنا، عندما ساد حياتنا الثقافية استهزاء عجيب لا سيما في مجال الفكر، فلم يكن يهدف من اعتناقها ليرد بها على المذاهب الأخرى، بقدر ما كان طريقة تفكير، و منهجا للنظر، يفيد في إصلاح الاعوجاج الذي شاهده في حياتنا الثقافية."[1] و يقول في ذلك:"و الأساس الذي وضعه هيوم و جئنا اليوم نبني عليه، هو التفرقة بين ضربين من المعرفة، فمعرفة تنحصر أطرافها في رأس صاحبها إذ تكون تحديا للعلاقات القائمة بين فكرة و فكرة، كأن يدرك أن بينهما تلازم منطقي، و معرفة تنبئنا عن أمور الواقع فليس الأمر تحليل أفكار بل يتجاوز حدود الذهن ليغرف من حوادث و وقائع العالم الخارجي تقريرا عما يدور حولنا."[2]

و لقد بدأ استخدامه للمنهج الوضعي في دراساته التراثية "فقد طبق زكي نجيب محمود المنهج التحليلي في نقد الواقع العربي، و نقد الحياة الاجتماعية و الثقافية، و تحليل أساليبها، و أبراز بعض الصور السلبية فيها، و نقد و حلل أنواع السلوكيات، و التوجهات غير العلمية في التفكير."[3] "لذلك لا يوجد تعارض بين اهتمامه بالدراسات المنطقية، و اهتمامه بتجديد الفكر العربي، بل إن اهتماماته المنطقية فتحت أمامه الطريق نحو حل مشكلة الأصالة، و تجديد فكرنا العربي، و إن تمييزه بين المعقول و اللا معقول، كان ثمرة لإيمانه بالوضعية المنطقية كمنهج."[4]

و لذا فقد كان تبني زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية "يقع في إطار مشروعه النهضوي العلمي، من خلال القضاء على أسباب الجهل و التخلف عند المسلمين و العرب، و من أهم تلك الأسباب، هو غموض الألفاظ، و الخلط بين المعاني، ولقد رأى في الوضعية المنطقية الدواء الذي لابد منه لعلاج مرض الغموض و الخلط المصابة به الأمة، و لذلك يعتبر أن الوضعية المنطقية هي أنسب ما يقدمه في عالم الفكر للأمة العربية، لأنه إذا كان الغموض و الخلط بين المعاني هو أحد الأمراض العقلية التي أصابت الأمة، حيث تستخدم الألفاظ دون قيد أو شرط في كافة المجالات، حتى في مجال العلم، و دون أن يكون هناك معنى واضح لها، و لذلك إذا كنا في مجال العلم فلابد أن يجيء القول يطابق الواقع عند التطبيق، و يصلح عليه اختبار الصدق كما هو معروف في مناهج البحث العلمي."[5]

"1" إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ص 50، 51

"2" زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، د. ط، دار المعارف، القاهرة د. ت، ص 9

"3" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، ج 2، د. ط، دار قباء، القاهرة 1998، ص 441

"4" عاطف العراقي، العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر، ط 1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت 1995، ص 349

"5" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 117

و من أشكال هذا المرض الذي نوه إليه زكي نجيب محمود في أكثر من موضع في كتاباته، هو استخدام الكلمات الكلية "أي أن يتحدث المرء عن كلمة فيحسب نفسه يتحدث عن الشيء الذي تسميه الكلمة، و غالبا ما تكون الكلمة مدار الحديث اسما بلا مسمى في عالم الواقع، فيظن المتحدث أنه ما دام تحدث عن الاسم فقد تحدث عن المُسمى مع أنه لا مُسمى، و لو كان هذا الخطأ قليل الوقوع لهان الأمر، و لكنه خطأ يحدث كلما استخدم المرء كلمة كلية."[1]

فالوضعية المنطقية و إن صبت اهتمامها على التفكير العلمي "فقد اعترفت بأنه يوجد إلى جانب العلم ضروب من الوجدان، و من هنا جاءت أهمية الوضعية في التمييز بين العبارات اللغوية التي تعبر عن تفكير علمي من ناحية، و العبارات التي تعبر عن وجدان من ناحية أخرى."[2] و لذلك يوضح زكي نجيب محمود المجال المعني بهذا الضبط، و هو المجال العلمي فقط، لكي لا يختلط الأمر على أحد فيظن أن الصنوف الأخرى من اللغة مطالبة بمثل هذا الضبط المنطقي، فيقول موضحا ذلك:"إن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية، إنما اقصد به مجال واحد من مجالات القول؛ و أعني مجال العلم بمعناه الطبيعي التجريبي، و لم يقل أحد أن اللغة لم تخلق إلا للعلم، بل هناك مجالات شتى من صنوف التعبير الوجداني، و إذ نشترط شروطا خاصة للعبارة العلمية على أسس منطقية تجعل لها معنى قابل للتحقيق، لم نكن نريد أن نطبق تلك الشروط على أي صنف أخر ليس علما."[3]

و لم يقتصر الأمر على الضبط اللغوي الذي تُحدد من خلاله الألفاظ المستخدمة بشكل يجعل لها صلة بالواقع، بل تعدى الأمر ذلك ليشمل طريقة التفكير ذاتها "لأن تفكير العصور الوسطى في أوروبا و الشرق الإسلامي كان قائما على أساس من المنطق الأرسطي، و إن تجديد التفكير لا يمكن أن يتم على صورة وافية إذا اقتصر التغيير على الطوابق العليا بل لابد من تغيير الأساس أي البناء على منطق جديد فإذا كان منطق أرسطو يكتفي بما في داخل الرؤوس فلا مناص لنا نحن المجددون من الخروج إلى حيث المرئي و المسموع."[4] و إن كان لا يقصد بذلك أن نتخلص من المنطق الأرسطي بل يرى "أن الاحتياج مازال قائما للمنطق القديم كما أن العلم استدعى وجود منطق جديد."[5]

"[1]" زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ط 2، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1980، ص 79
"[2]" إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 52
"[3]" زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993، ص - م-
"[4]" زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مصدر سابق، ص 23
"[5]" المصدر السابق، ص 35

4- أهم الانتقادات الموجهة للوضعية المنطقية

لابد من التنويه في البداية إلى أن هناك فارق بين الانتقادات التي وجهت للوضعية المنطقية في الغرب، أي بيئتها التي نشأت فيها، و بين ما وجه لها من انتقادات في الفكر العربي؛ و لقد كان ذلك نتيجة سوء الفهم و التعميم غير أن ذلك لا يعني عدم وجود انتقادات متفق عليها، بل إن انتقاد الوضعية في الفكر العربي بنفس الانتقادات التي نُقدت به في الغرب، هو أحد أوجه الخلط، عموما لقد التقت الانتقادات من حيث المبدأ في مسائلة تبعية الفلسفة للعلم، أو التشبه به، مما يقود إلى رفض الميتافيزيقا[*]إلا أنه يضاف إليها في الفكر العربي أن انتقدت الوضعية المنطقية بصفتها فكرا غربيا. "و لكن الجانب الأبرز في المعركة المتعلقة بالوضعية المنطقية ـ في الفكر العربي ـ إن قدرا كبيرا من الخلاف يرجع إلى التسرع في فهم الآراء، أو تحميلها من المعاني فوق ما تحمل، أو الانتقال بها من مجال إلى مجال آخر على نحو غير مشروع، وهذا يُحل بالرجوع إلى مراجعها الأصلية، و دراساتها بروية."[1]

و كان أول وجوه ذلك الخلط أن اعتبر البعض "أنه قد سيطر على فلسفة العلم الافتتان بالنسق العلمي، و اعتبار تاريخه مسألة ثانوية، و توطيد هيلمان الوضعية المنطقية، التي كانت تجريبية متطرفة قصرت الفلسفة بأسرها على تحليلات منطقية للقضايا العلمية، مجردين الفلسفة من آفاقها الرحبة، و شنوا حملة على ربيبة الفلسفة المدللة و هي الميتافيزيقا، و نزعت إلى نسق علمي فوق هامات الأبنية الحضارية الأخرى."[2]

و يشمل النص السابق معظم ما وجّهَ للوضعية من انتقادات، و الجزء الأول منه "كان نقطة انطلاق بعض الفلاسفة المناهضين للمذهب الوضعي خصوصا (توماس كون) و (هارولد براون) و (ليرري لادان)، حيث ارتأوا ضرورة إضفاء مسحة معيارية على أوصاف مؤرخي العلم التقريرية لوقائع تطور العلم، و ذلك على اعتبار أن هذا الأمر كفيل بإنقاذ شرعية العلم التي انتهكت على يد المذهب الوضعي."[3] "لذلك اتخذوا من تاريخ العلم مادة خصبة للبرهنة على مقولة أن العلم لم ينفصل يوماً عن قاعدته الاجتماعية بمعناها الواسع، سواء من حيث البُنية المورفولوجية[**] للمجتمع، أو ما ينبثق عنها من تكوينات سياسية، وعلامات اقتصادية، فالعلم الحديث منذ عصر النهضة، هو نتاج لحركة الكشوف الجغرافية، وما أسفرت عنه تطلعات استعمارية وحروب طاحنة."[4]

---

* سيتم تناول الإشكالية الناجمة عن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا في الفكر العربي من خلال مناقشة إشكالية الدين و العلم في الفصل الثالث لارتباط الميتافيزيقا بالجانب الديني في الفكر العربي.

"[1]" هاينز ريشنباخ، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 6

"[2]" ج. كراوتر، قصة العلم، ترجمة يمنى طريف الخولي، بدوي عبد الفتاح، د. ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1999، مقدمة المترجمين ص11

"[3]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 53

** و تعني في علم الاجتماع بنية المجتمع من حيث حجمه و كثافته السكانية

"[4]" ج. كراوتر مرجع سابق، مقدمة المترجمين ص 8

و ما ينتقده توماس كون "هو النظرة المثالية للعلم و التي ترى أن العلم نوع من المعرفة تقوم على جمع أكبر قدر من المعلومات القائمة على التجربة و الملاحظة و بطريقة منهجية تلتزم بالحياد، و يتفق بمقتضاها التفكير العلمي و العقلاني، حيث يرى كون أن العلم أقل عقلانية، لأن كثير من النظريات العلمية لم تقم على توافر القدر الكافي من الشواهد و البيانات، و لم ترتكز على التدليل و البرهان الاستنباطي وحدها، و إنما تدخلت فيها عناصر الحدس و الميول و الهواجس و الأفكار الشخصية، و يميز كون في ذلك بين نوعين من العلم هما العلم السوي، يبتعد فيه العلماء عن التفكير الفلسفي، لأن النموذج الذي يتبعونه يحقق أهدافهم، و لكن التزام ذلك النموذج و نتيجة لبعض الثغرات إلى الثورة عليه، و ظهور نموذج جديد، و هذا ما يسميه الثورات العلمية، و هي التي تسهم في تطور العلم، لأن النماذج المثالية تكون عقبات أمام التطور العلمي، و نموذج تلك الثورات، يستخلص من تاريخ العلم كالثورة النيوتنية على تصور أرسطو، ثم التحول إلى النسبية و نظرية الكوانتم."[1]

"و ذلك لأن موضوع أبحاث مدرسة فيينا هو العلم، سواء كان واحدا أو فروعا، و يتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم و القضايا و النظريات التي تؤدي دورا ما، مع العناية بالناحية المنطقية أكثر من الاهتمام باعتبارات التطور التاريخي، أو الشروط التطبيقية، التي تضمن الجوانب الاجتماعية و النفسية، أي تحليل الأفكار دون أي اعتبار لتطورها التاريخي أو لأبعادها الإنسانية."[2] "و هو جوهر الخلاف بين المذهب الوضعي و المذهب الوصفي، و يرجع في أساسه للخلاف حول أهداف النشاطات العلمية و حول المناهج المشروعة التي يمكن بتطبيقها لمعرفة تلك الأهداف، و ما الخلاف حول العوامل المؤثرة في الخيارات العلمية و حول موضوعيتها، إلا خلاف حول الأهداف و النتائج، فأكد الوضعيون على أن أهداف العلم يمكن أن تستلزم جملة من الأحكام المعيارية، و حاول الوصفيون التأكيد على النشاطات العلمية كما هي ممارسة من قبل العلماء، و هذا ما يبرر اهتمامهم بتاريخ العلم، حتى يتسنى لفلاسفة العلم البرهنة على عقلانية الأنماط السلوكية الشائعة في الأوساط العلمية."[3] "و الواقع أن جل أنصار المذهب الوضعي يعقدون تمييزا حاسما بين العلم كما يحدثنا عنه مؤرخوه، و العلم الذي يشكل موضع الاهتمام الفلسفي، كما يؤكدون أن الخلط بين ذينيك الضربين من العلم، علة ريبة المتشككين في القدسية التي يجب أن يحظى بها أحكام الضرب الأخير من العلم."[4]

أما جعل الفلسفة علمية فهناك من يرى "إن الجهد الذي بذله الوضعيون من أجل علمية الفلسفة هو جهد ضائع، و كان الأجدى لهم حصر دراساتهم على العلوم و ميادينها، لأن وضع الفلسفة في الإطار العلمي يجعلها عاجزة عن معالجة مشكلات

"[1]" أحمد أبو زيد، لا عقلانية العلم و العلماء، مجلة العربي، العدد 459، المجلس الوطني للفنون و الثقافة، الكويت فبراير 1997، ص ص 66- 69

"[2]" أسامة علي الموسى، مرجع سابق، ص 11

"[3]" نجيب الحصادي، أوهام الخلط، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1989، ص 145

"[4]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 53

وثيقة الصلة بالإنسان كالحرية و الدين."[1] "لأن الفلسفة ليست من العلم في شيء و موضوعها لا يقبل القياس، فضلا على أن اكتشافات العلوم لا تغير في حياتنا الأخلاقية، أما بالنسبة للفلسفة فمسألة وجود الله أو عدمه و تمتع الإنسان بالحرية أو الجبرية فهي تتحكم في سلوكنا، كما أن الإنسان ليس مرتبطا بالعلم فما بينه و بين العلم لا يعدو كونه عاملا أو موضوعا يدرسه العلم، و لكنه يرتبط بالفلسفة باعتباره إنسان."[2] و لا يبدو أن هذا متفقا مع واقع ما أحدثته بعض النظريات العلمية من تغير وجهة نظر البشرية جمعاء، في كافة مناشطها حتى المقدس منها، و ما أحدثه التطور العلمي من أثر على القيم الإنسانية لذلك "كيف يمكن أن يسوغ لنا أن نزعم أن أمثال هذه المخترعات التي يكاد يقصر عنها الوهم و التي تغير أمامنا صورة الكون، هي أشياء لا أثر لها في الحقائق العميقة حقائق الحياة الباطنة، و لا في الشعور و العواطف، و لا في الحركات الكبيرة التي توجه سير العالم."[3] إذ أن هذا الفصل القطعي بين العلم و مسيرة الفكر عموما، يعد تصورا رجعيا حيث يعيد الفكر الإنساني إلى العصور الوسطى، و التي اندمجت فيها الفلسفة باللاهوت و وقفت معه في خصومته المشبوهة ضد العلم.

و قد رأى البعض في الوضعية أنها عندما حاولت أن تجعل من الفلسفة شبيه بالعلم و حصر دورها في مجرد التحليل المنطقي للألفاظ، أي "أنها جعلت الفيلسوف بدل من أن يبدأ بالكلمة لينتهي إلى المعنى، يبدأ بالمعنى لينتهي إلى الكلمة، و عند هذا الحد يكون الفيلسوف قد انخراط في مباحث لغوية لا تنتمي إلى النسق العلمي أصلا، صحيح أن جانب المعنى مهم، و لكنه لا يشكل قوام النسق العلمي المؤلف من قضايا تقرر حقائق."[4] و لكن لتشبه الفلسفة بالعلم عدة معاني، "أولها التزام الدقة البالغة في الألفاظ والعبارات، كما يحدد العالم بدقه مصطلحاته العلمية حيث يتحدث عن الجاذبية والضوء، على الفلاسفة أن يحددوا بدقه معنى العقل والنفس، وليس كما يقدموها هم، بل يجب أن يرتبط ذلك التعريف بالواقع، و لا يكون مجرد نسق خاص بهم. كما يكون موضوع البحث الفلسفي التشكيلات الرمزية من عبارات لغوية ورموز رياضيه التي يستخدمها العلماء فيحللوها ليخرجوا مضمراتها لمعرفه إذا كانت متناقضة، أو تحوى معنى علمي، و بذلك تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي، وليس التحليل المنطقي جزءا من الفلسفة."[5] "فالعلم يستخلص قوانينه من الحوادث الواقعية في حياتنا اليومية، و الفلسفة تستخلص مبادئها من قوانين العلم، فلا العلماء و لا الفلاسفة يصمون آذانهم وأعينهم عن جزئيات الواقع، و لو وجدنا قانونا علميا لا تطبيق له على أرض الواقع، أو مبدأ فلسفيا لا توجد صله بينه وبين ما يحدث حولنا، للفظناه لأنه يكون كلاما في كلام."[6]

"[1]" محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق و المنهج العلمي، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1970، ص 154

"[2]" زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 103

"[3]" ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين، د. ط، درا إحياء الكتب العربية، القاهرة 1946، ص 29

"[4]" ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، مرجع سابق ،ص 87

"[5]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص ص 28، 29

"[6]" زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 7، دار الشروق، بيروت 1982، ص 261

و على الرغم من ذلك "فإن انتهاج الفلاسفة لنهج التأمل الصرف يرجع في أصله إلى أن مناشطهم ترنو إلى تحقيق غايات ليس بوسع إي نهج آخر تحقيقها، لذلك لا يعتبر منهجهم قصوراً، وعلى النحو نفسه فأن العلوم الإمبيريقية ملزمة بفحص قضاياها و فروضها بمقابلتها بوقائع يمكن التحقق ملاحضياً من حدوثها، لأنها تسعى للكشف عن الظواهر التي تتواتر ملاحضتها أو تفسيرها والتنبؤ بها."[1] "و إن قدرة أي علم من العلوم التجريبية على البحث في أمر أي معضلة، يدلل على كونها معضلة غير فلسفية، وعلى هذا النحو يطرد اتساع مجال العلم اطراداً عكسياً مع اتساع مجال الفلسفة."[2] و قد أرد أنصار الوضعية جعل الفلسفة شبيهة بالعلم، "لأنهم يريدون من الفلسفة أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، و أن تدع للعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجريبية، على الرغم من أن الميتافيزيقي هو الذي يملك القدرة على تقرير حق الشخص البشري في شتى المجالات التي يراد من ورائها النزول بالذات إلى مستوى الموضوع، فليست الميتافيزيقا مجرد تأملات فلسفية عقيمة نقيمها على صرح الغريزة و الأسطورة أو الفن أو العلم، بل هي نقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها جميعا فيما بينها، بالنظر إلى الوجود الإنساني نفسه."[3]

يضاف إلى ذلك "إن تجريد الميتافيزيقا من أي معنى فيه الكثير من التجاوز على الحقيقة الواقعية."[4] و إن كان زكي نجيب محمود يحاول أن يرد على ذلك ببيان "إن للميتافيزيقا معنى يختلف باختلاف الموضوع الذي نريد رده إلى أصوله، فإذا كان هو الكون بكائناته الحية و الجامدة، كانت ميتافيزيقا تأمليه، أما إذا كان الأفكار العلمية، مثل نشأت العلم الرياضي، والعلوم الطبيعية من الناحية المنطقية، كانت ميتافيزيقا نقدية، و الميتافيزيقا مشروعه إذا وقفت عند حدودها الميتافيزيقا التأملية، مقبولة إذا وقفت عند البناء الفكري النظري، لا أن تزعم تصوير الكون كما هو موجود بالفعل."[5] و عليه فإن "ما يوصف بالخرافه ليس أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من مبادئ واستخلص من نتائج استدلها مادام استدلاله لها جاء على منطق العقل. بل المرفوض هو أن يبنى الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء فشأن الميتافيزيقي هو يقيم أن البناء العقلي من نتائج مستمدة من مبادئ و هو نفسه شأن الرياضي حيث يقيم بناءه الرياضي مستخرجا النتائج من المسلمات لكنه لا يدعي أنه تصوير الكون الخارجي."[6]

و في ما أسلفنا أن العلامة الفارقة للوضعية كانت في عدم جدوى قضايا الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي فهناك من يرى أن الوضعية المنطقية" لم توفق

"[1]" نجيب الحصادي، نهج المنهج، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1991، ص 61
"[2]" نجيب الحصادي، تقريض العلم، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1990، ص 83
"[3]" زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 118
"[4]" أسامة علي الموسى، مرجع سابق، ص 30
"[5]" زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص - ز-
"[6]" المصدر السابق، ص - هـ -

حتى في ما قامت من أجله، إذ أن البحث عن لغة منطقية صارمة تمكننا من الخلاص من أوهام الميتافيزيقا، لم تسفر عن أية نتائج حاسمة، الأمر الذي يوحي بأن معضلات الفلسفة التي أكد الوضعيون على زيفها، و على إمكان الخلاص منها بقليل من المنطق، تثير مشاكل جوهرية كامنة في حركة الجدل بين طرفي الوجود[*]، الأنا و الآخر."[1] بل "إن رفض الوضعيين للميتافيزيقا هو موقف غير علمي، لأن رفضها أو قبولها هو موقف فلسفي، فالبحث العلمي لا يهتم بمثل هذا الموضوع ولا يستطيع الجزم به، فالعلم لا يبدي رأيه في مثل هذه المسائل لكونها خارج نطاقه."[2]

"بل إن العلم نفسه في نظر (ديفيد هيوم) و (سيكتوس) ليس اسعد حالا من شقيقته الميتافيزيقا، وذلك لكونه يتخذ من الاستقراء ذي السمعة السيئة أداة للاستدلال والتعليل، دون أن يجد ممارسوه قرينة تشهد على مشروعيته[**]، وعلى الرغم من محاولة كانط إعادة اليقين إلى العلم من خلال الأحكام القبلية والتركيبية[***]،إلا إن ذلك يضيف نمط من الضرورة لا تتفق مع احتمالية العلم، كما انه يفترض صحة نسقي إقليدس ونيوتن."[3] إلا أن ذلك لا يجعل العلم كما الميتافيزيقا من ناحية إمكانية التحقق، فللعلم مساحة من التحقق أثبت من خلالها بطلان بعض النظريات، إلا أن البناءات الميتافيزيقية يمكن أن تضل قائمة جميعها، دون القدرة على الجزم ببطلان إحداها، لذلك تعددت و تناقضت و وجدت معا.

و لعل أشهر الانتقادات التي وجها كارل بوبر لرفض الوضعيين للميتافيزيقا من خلال مبدأ التحقق، "لأن العلم قد نشأ من الميتافيزيقا، بمعنى إن قضاياه كانت غير قابلة للتحقق. كما إن القوانين العلمية العامة، إذا أردنا أن نطبق عليها مبدأ التحقق، نجدها كذلك غير قابلة للتحقق التجريبي بالمعنى الوضعي، لأنه لا يمكن فحص جميع جزئياتها، ولذلك يجب استبعادها كذلك، إن مبدأ التحقيق يصعب التحقق منه، فالكلام الذي له معنى عند الوضعية إما تحليلي أو تجريبي، فإذا كان المبدأ من الصنف الأول فهو لا يخبرنا بشيء عن العالم، و إذا كان من الصنف الثاني فلا يمكن التحقق منه تجريبيا، إذاً هو كلام بلا معنى و مجرد لغو None sense."[4] و هو نفس ما قيل حين أوصى هيوم بإلقاء الكتب التي تخلو من أحكام تحليلية أو تركيبية في النار، مغفلا أن كتابه يخلو منها.[5] "و هذه الحجة مردود عليها بنظرية الأنماط المنطقية

* كعلاقة الجدل القائمة بين الذات العارفة و الموضوع و هي هنا علاقة الجدل بين العالم و الطبيعة انظر [نجيب الحصادي، جدلية الأنا الآخر، من الفصل الخامس إلى السابع]

"[1]" أي جي مور، مرجع سابق، ص 13

"[2]" محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 30

** تعد مشكلة الاستقراء من أبرز الإشكاليات التي ناقشها فلاسفة العلم، و هي تتخلص في كون أن النتائج العلمية الراهنة يتم تعميمها على المستقبل، دون أن يكون هناك دليل تجريبي على هذا التعميم، و يعتبر (هيوم) أول من وجه نقد للعلاقة السببية، و هو ما نتج عنه تحول نتائج العلوم من الحتمية إلى الاحتمالية.

*** لقد حاول كانط أن يوحد بين العقل و التجربة أي المعرفة المنطقية القبلية و التجريبية التركيبية من خلال حقائق الهندسة إذ يرى أنها صادقة صدق منطقي و في الوقت نفسه تخبرنا بشيء عن العالم الخارجي و يرى كارناب بطلان ذلك لأنه يخلط بين الهندسة الرياضية الصادقة صدقا رياضيا و الهندسة الفيزيائية التي تتحدث عن الواقع و إنه لا توجد هندسة تجمع بينهما انظر [ردولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، القبلي التركيبي عند كانط].

"[3]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 56

"[4]" أسامة علي الموسى، مرجع سابق، ص، 29

"[5]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 64

التي مؤداها أن العبارات اللغوية ليست من مستوى واحد و مقياس الصدق في أحد هذه المستويات ليس هو مقياسه في المستوى الأخر فهناك منطق أعلى يحكم على ما دونه و لا يخضع هو نفسه لحكم نفسه."[1] و لتوضيح أكثر قد نفترض سؤالا عن خواص شيء ما و إن الإجابة الصحيحة هي التي تتضمن خواص ذلك الشيء و يُعترض على السؤال بأنه غير صحيح لأنه هو نفسه لا يتضمن تلك الخواص و يُعترض على ذلك السؤال أيضا و بالتالي نقع في حلقة مفرغة و سبب هذا الخلط هو التوحيد بين مقاييس السؤال و مقاييس الإجابة.

هذا هو مجمل الانتقادات التي وجهت للوضعية المنطقية و دارت أولا على ألسن مفكري الغرب ثم تناقلها مفكرو العرب فكانت الانتقادات متشابه بشكل عام إلا في بعض النقاط كالقول بأن" قضايا الوضعية المنطقية متهافتة أصلاً وتبرأ منها أقطابها في الغرب لأنهم عرفوا أنها تفتقد إلى معيار للتمييز بين العلم و اللا علم وان ما يزعمون من قضايا إنما تندرج تحت صنف ما أطلق عليها الوضعيون أنفسهم مصطلح اللغو وليتهم قرءوا ما كتبه فجتنشتين في رسالته إذ قال "إن من يفهمني سيعلم أخر الأمر إن قضاياي كانت بغير معنى."[2]

و كان حريا أن تعرض فكرة فجتنشتين كاملة لعل ذلك يُفضي إلى فهم أخر، فما أراد فجتنشتين توضيحه هو "إن قضايا هذه الرسالة توضيحية من يفهمها سوف يكتشف في نهاية المطاف أنها هراء و إذا صح التعبير يتعين عليه أن يقذف السلم بعد أن يكون قد صعد عليه."[3] فقد كتب (فجتنشتين) هذه الفقرة تماشيا مع نقد بوبر سالف الذكر، لا لكي يتخلى عن مناصرته للوضعية المنطقية، و الدليل على أن هناك فهم أخر لجملة عديمة المعنى التي أوردها فجتنشتين، "و هو إنه إذا كانت عبارة ما عديمة المعنى، فإنها تشبه سلما لا درجات فيه، و لهذا فلا يستطيع أحد أن يرتقي عليه، أما إذا استطاع أحد أن يصعد على السلم إلى درجات أعلى، فإنه ليس عديم المعنى بالمفهوم الذي ذكره فجتنشتين حين أعتبر إن الميتافيزيقيات عديمة المعنى، إن عبارته تشبه العقيدة البوذية، التي تفرض إعادة الأقوال الحكيمة عدة مرات حتى يتضح معناها، فإذا تم فلا داعي لإعادتها بعد ذلك."[4]

و حتى لو افترضنا أن الوضعية المنطقية قد تخلى عنها أنصارها في الغرب فهذا لا يجعلها تفقد قيمتها "لأن قيمة الفكرة من وجهة نظر فلسفية لا ترتهن بدقة عزوها إلى مفكر أو نزعة بعينها، بل تكمن في قدرتها على تبيان ماهية موضعها، و على الصمود في وجه نقائضها، بصرف النظر عن أربابها التاريخيين، فالفلسفة هنا كالفن كما يقول **(جان كوكتو)**:"لو عُدّ إنسانا أبا لمدرسة في الفن لأنه أوجدها، ثم يوما

"[1]" زكي نجيب، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 65

"[2]" ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص 63

"[3]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 65

"[4]" كولون ولسون، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، ط 2، دار الآداب، بيروت 1971، ص 372

هز كتفيه و أنكرها، فإن ذلك لا يغض من شأن تلك المدرسة."[1] أضف إلى ذلك أن تخلي روادها عنها في الغرب – فيما يخص الوضعية المنطقية- لا يعني بالضرورة أنها غير مجدية، فلربما هي مدرسة فكرية كغيرها، تعبر عن حالة فكرية لحقبة زمنية، و إنها و نتيجة للتطور الفكري، إما أنها أدت دورها و بالتالي عليها أن تفسح المجال لغيرها، و إما تتطور لتنتج حالة فكرية جديدة.

و الغريب أن نجد من ينتقد أنصار الوضعية أو" من يتمسحون بالوضعية المنطقية في العالم العربي ـ كما راق له أن يسميهم ـ بأنهم لم يتحدثوا عن العلم بعبارة واحده، فلا يمكنهم الحديث عنه وهم ليسوا علماء، إن مقوله هؤلاء الأتباع تصور لنا من يقتفى الأثر تشبه القطيع الذي يلهث وراء دليله وهو لا يعرف إلى أين يذهب."[2] و هو الذي كان يساند كارل بوبر و توماس كون في رفضهم لقدسية العلم على الرغم من أنهم ليسوا علماء بل كيف يستطيع هو نفسه أن يمنع الآخرين من الحديث عن العلم و هو ليس عالما.

" كما تخلط وجهة النظر التي تلزم أن مَنَ يتحدث عن العلم هم العلماء، بين مفهوم المنهج العلمي scientific method ، و مفهوم البحث العلمي research scientific، وهذا ما يفسر تشكيكها في إمكان قيام علوم إنسانيه بالمعنى الذي تقوم به العلوم الطبيعية، فالمنهج علميا أو غيره مجرد فكره تتم صياغتها في جمله من قواعد الصورية العامة، التي يتوجب تطبيقها من ممارسي النشاط المعني، أما البحث العلمي ليس فكره بل تحقق عيني concert realization و ممارسه عمليه لفكر المنهج العلمي في مجال تخصصي بعينه، لذلك تعدد أنماط البحوث بتعدد مجالات العلوم ومقاصدها، دون تعدد مناهج العلم."[3] و بالتالي "فإن العلم كالفلسفة محاوله جادة لفهم العالم، والخلط بين المنهج وطرائق البحث، هو ما أدى إلى التمييز بينهما، إن صوريه قواعد المنهج العلمي وعدم تطرقها للسبل المختلفة التي يتم بها اختيار الفروض، تضمن لنا إمكان تقرر إن العالم والفيلسوف يبحثان بنفس الطريقة، والخلاف بينهما خلاف درجه لا نوع."[4]

"[1]" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، مرجع سابق، ص 47

"[2]" ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص 62

"[3]" نجيب الحصادي، ليس بالعقل وحدة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، صبراتة 1992، ص 37

"[4]" المرجع السابق، ص 51

ثالثاً: -

تيارات أخرى

1- الماركسية

"و هي نظرية قدمها***كارل ماركس Karl marx (1818- 1838)*** و ***إنجلز Engels (1820- 1895)*** و طورها (لينين) استنادا إلى التقدم العلمي و الحركة العُمّالية، و مفادها أن المادية علمية حين تكون جدلية و من ثم تتجاوز المادية الجدلية مادية القرن الثامن عشر لأنها ميتافيزيقية، و تتجاوز جدلية ***(هيغل)*** لأنها مثالية. و تتميز الماركسية عما سبقها من الفلسفات بأنها لا تقف عند تفسير العالم بل تحاول تغييره و ذلك بالكشف عن القوانين المتحكمة في تطور الطبيعة و المجتمع و الفكر، و عن مبادئ العالم الموضوعي و انعكاسه على الوعي الإنساني."**[1]** و إن كانت القوانين التي كشفت عنها تتصف بالحتمية مما حال بينها و بين تغيير العالم، كما سيتضح ذلك من خلال التعديلات التي أحلقها بها من تبنوها.

و تعتبر الماركسية "أن بنية المجتمع الاقتصادية - البناء التحتي- هي الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه بناءه الفوقي أي البنية القضائية و السياسية، و كل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس و كل الحركات الاجتماعية و السياسية و الروحية تابعة لنمط الإنتاج الاقتصادي."**[2]** و ترجع الماركسية عادة إلى مصادر ثلاث، الجدل الهيغلي الذي يزعمون أنهم جعلوه يمشي على قدميه، بعد أن كان يمشي على رأسه، و ذلك بنقله من مجال الفكر إلى مجال المادة، لكي يوقفه ماركس عن السير بالوصول إلى الشيوعية، ثم يقطع ***(لينين)*** قدميه، و يقطع ***(ستالين)*** رأسه، و مادية (فيورباخ) التي اعتبروها مادية مبتذله، و الاقتصاد الإنجليزي.

و كما قال (إنجلز) في رثاء(ماركس):" مثلما اكتشف داروين قانون التطور في الطبيعة البشرية اكتشف ماركس قانون التطور في التاريخ البشري."**[3]** و عليه فلابد لمن يتأثر بداروين أن يتأثر بماركس أيضا، لذلك نجد أن معظم رواد التيار العلمي و لتأثرهم بداروين تأثروا أيضا بماركس و الفكر الشيوعي، و كما هو الحال عند تأثرهم بداروين فقد حاولوا أن يوفقوا بين هذا الفكر الوافد و بين الأفكار التقليدية، كما كان الهدف من تبنيه هو أنهم رأوا فيه علاجا للمشاكل الاجتماعية.

و قبل الخوض في عرض آراء من تبنوا الفكر الماركسي في الوطن العربي، و أسباب تبنيها، لابد من التوقف قليلا عند بعض العقبات التي واجهت الماركسية العربية إن جاز التعبير، و حالت بينها و بين دخولها في مشاريعهم النهضوية، فمن

"[1]" مراد و هبه، مرجع سابق، ص 375

"[2]" جميل صليبا، مرجع سابق، ص 310

"[3]" عبد العظيم أنيس، بين تشارلز داروين و كارل ماركس، مجلة الهلال، العدد ، دار الهلال، القاهرة مارس 2000، ص 8

جهة"لم يترجم ماركس ترجمة كاملة في اللغة العربية، و لم يطرح بشكل موضوعي في المناهج و الجامعات و الإعلام، بل عرض بصورة سلبية في أغلب الأحيان، لقد حوربت كتبه و صودر في أغلب الأحيان المترجم منها، مما حال دون وجود حوار فكري حقيقي حول الماركسية كان من شأنه أن يغني الثقافة العربية."[1] و من جهة أخرى كانت الماركسية العربية بدون قاعدة اجتماعية تقويها و" كان مصدر قوتها هو الحزب الأم في موسكو، إلا أنها فقدت حتى تلك القوة بانهيار الاتحاد السوفيتي."[2]

و على الرغم من ذلك كانت هناك بعض المحاولات لعرض و تبني الماركسية على يد سلامة موسى الذي يعتبره البعض"أبا للاشتراكية العربية، و ذلك باعتبار أنه أول من كتب عن الاشتراكية، لأنه اعتبرها علاجا لمشاكل المجتمع، و استخدم اللفظ نفسه حين كانوا يستخدمون الاجتماعية، و ساهم في تكوين أول حزب اشتراكي."[3] لأنه يرى أنها ذات قيمة تتجلى"في فهم السياسة العالمية و التطورات الاجتماعية، كما لها قيمة أخرى في فهم التطورات التاريخية، و المتعمق في دراسة (ماركس) لابد له أن يدرك أن (ماركس) لا (فرويد) الأساس الصحيح للفهم السيكولوجي، فقد أثبت أن العواطف التي يكسبها المجتمع أكبر قيمة، و أبعث للتطور، فقد كنت لا أسمع خبرا سياسيا أو مشروعا جديدا، إلا نظرت إليه بالاستعراض الماركسي، من حيث دوافعه."[4] بل يذهب إلى القول بأنها لا تتنافى مع تعاليمه الدينية بل هي جوهرها إذ "لا يتمالك المتأمل للإنجيل مع الوجدان، من الإيقان بأن الضمير المسيحي يقتضي النظام الاشتراكي."[5] و لعل هذه من المرات القلائل التي يذهب فيها سلامة موسى إلى التوفيق بين الدين و نظرية فلسفية، وكما سيلاحظ لاحقا أنه كان يقدم كل ولائه للعلم على حساب الدين.

و لقد دفعت قوة تأثر و إعجاب سلامة موسى بماركس إلى أن يعترف بفضله و أن يعتذر له عن عدم ذكره في كتابه [هؤلاء علموني]خوفا أن يتهم بالشيوعية فيقول:" مع أني في كتابي هؤلاء علموني ذكرت العديد من الأدباء و العلماء الذين وجهوني فإني لم أذكر معهم (كارل ماركس) داعية الاشتراكية، و الآن أحب أن أعترف أنه ليس في العالم من تأثرت به مثل (ماركس)، و إنما كنت أتفادى من ذكره خشية الاتهام بالشيوعية."[6] و إن اعتذار سلامة موسى لماركس له دلالات أخرى حيث يمكن أن نشير من خلاله إلى القمع الذي مارسته الأنظمة العربية ضد الشيوعية، حيث كانت تعتبر تلك الأنظمة أن تبني الاشتراكية أو التنظير لها جريمة، مما أدى بدوره إلى عدم توظيف رواد التيار العلمي الفكر الاشتراكي في مشاريعهم النهضوية بشكل فعال، كما حدث مع الدارونية و الوضعية المنطقية.

"[1]" محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، ط 2، دار المستقبل العربي، القاهرة 1996، ص 142
"[2]" رجب أبو دبوس، مواقف، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1991، ص 56
"[3]" فايز فرح، فكر سلامة موسى و كفاحه، د. ط، دار و مطابع المستقبل، القاهرة د.ت، ص 54
"[4]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مصدر سابق، ص 126
"[5]" المصدر السابق، ص 262
"[6]" المصدر السابق، ص 320

و لربما يبرر ذلك الاضطهاد الارتباك الذي مر به إسماعيل مظهر حين تبنى الماركسية، حيث أشار إلى أنه يتبناها كفكرة مجردة عما لحق بها من أخطاء التطبيق، و كان يصر دائما على الفصل بين ما يسميه الاشتراكية و هي نظام اقتصادي، و الشيوعية و هي نظام الدولة، و ذلك راجع إلى أن ما تم عند تطبيقها لم يكن تطورا طبيعيا، و إنما كان طفرة لا تحمد عقباها، بل و يعتبر الماركسية حتى و هي فكرة مجرة تعاني من أوجه نقص كثيرة و لذلك يقول إسماعيل مظهر" لسنا بلاشفة[*] و إنما نحن اشتراكيون، نؤمن بالاعتدال، و نؤمن بأن كل طفرة محال، و أن كل تطور ممكن، و لسنا من المؤمنين بأن حرب الطبقات سلاح تؤمن نتائجه، إن كان هنالك حرب تدعى حرب طبقات على الإطلاق، لسنا ممن يعتقدون أن النظريات تظل على جمالها عند التطبيق، بل نوقن بأن ما لا يثبت على التطبيق لا يمكن أن يكون قائما على نظرية صحيحة."[1]

كما يؤكد إسماعيل مظهر على أن هناك نقاط تقاطع بين الشيوعية و الاشتراكية، إلا أنها لا تحول دون وجود نقاط خلاف كثيرة بينهما، و أهمها الفارق الحاسم بين النظام الاقتصادي و نظام الحكم، إذ يجب التمييز بين الاشتراكية كنظام اقتصادي و الشيوعية كنظام حكم "لأن الشيوعية بعض معاني الاشتراكية، و لكنّ الشيوعية مذهب اجتماعي ليس فيه من الاشتراكية إلا الناحية المنظمة للحياة الاقتصادية، و لكنّ الشيوعية فوق ذلك نظام حكم دولة دكتاتورية و ليس في الاشتراكية شيء من ذلك؛ الشيوعية نظام اقتصادي و دولة، أما الاشتراكية فنظام اقتصادي في دولة، و هذا الفارق وحده كفيل بأن يظهر لنا بوضوح أن الشيوعية شيء و الاشتراكية شيء أخر و الصدع بينهما بعيد هائل."[2]

و هذا الفصل بين ما نادى به ماركس و إنجلز من جهة، و بين ما نادى به لينين أو ستالين من جهة أخرى، لا يعد حكرا على من تبنوا الماركسية في الوطن العربي، بل لقد دأب معتنقو الماركسية في كل أرجاء العالم على الفصل بينهما، و لقد وصل الحد إلى اعتبار أن الإرث الستاليني عائقا أمام تطور الماركسية و تحقيق أهدافها. "حيث أن النموذج السوفيتي سواء في عهد ستالين أو في عهد خلفائه، يتناقض تناقضا صارخا مع التصور الماركسي للإنسان الاشتراكي، إلى درجة لا يعود معها مناص من تجريده من هذا اللقب أو من التخلي عن هذا التصور، كما فعلت ذلك مدرسة الفكر الستاليني ضمنا."[3] لأن نموذج الدولة في الاتحاد السوفيتي تحول إلى دولة استبدادية تقوم على تمجيد أشخاص بعينهم و تسخير كل القوى من أجل أهدافهم، مما ساعد على انتشار الفقر و التمييز الطبقي، مع أن النموذج الماركسي للمجتمع هو نموذج غير طبقي.

---

* Bolchevisme مذهب شيوعي أسسه لينين يرى استحالة الانتقال بالطفرة من الرأسمالية إلى الشيوعية

"[1]" إسماعيل مظهر، عصر الاشتراكية، د. ط، مطبعة المقتطف و المقطم، القاهرة 1947، ص 7

"[2]" المصدر السابق، ص ص 19، 20

"[3]" إسحق دويتشر، الإنسان الاشتراكي، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2، دار الآداب، بيروت 1981، ص 122

وإن كـان إسـماعيل مظهـر قـد شـارك غيـره فـي رفـض الـربط بـين أشـكال الماركسية إلا أن ما يعتبر إسهاما خاصا هو محاولـة الـدمج بينهـا و بـين الرأسـمالية، و ذلك حين أدرك أن الاشتراكية ذاتهـا لا تتفق مـع مـا يتبنـى مـن موقـف عـام قـائم علـى أساس التطور الطبيعي "لأن ما تـدعو إليـه الاشـتراكية من المسـاواة منـاقض فـي ذاتـه لحقائق الكون، فكيف المساواة بين من لم تساوِ بينـهم الطبيعـة، فالاشـتراكية و وليـدتها الشيوعية لا يستطاعا أن يكون لهما قسط عملي في نظام الاجتماع، إلا إذا وفقا بين مـا تـدعوان إليـه و بـين سـنن الكـون."[1] و لـذلك رأى إسـماعيل مظهـر ضـرورة أن يقـدم رؤية جديدة تجمع بين النقيضين، يعـالج فيهـا عيـوب النظـامين السـابقين لتكـوين نظـام جديد يمكن أن يحقق ما يصبو إليه من أهداف؛ "و ذلك لأن النظـام الرأسـمالي تنافسـي في الرخاء تناحري في الشدة، و مع ما فيه من حريـة العمـل فـإن تفـاوت الفـرص أمـام الناس يجعل استغلال الكفايـات الفرديـة المحمولـة فـي جمـوع الأمـة أمـرا مسـتحيلا، و كذلك النظام الاشتراكي المتطرف الذي يجعل الفرد عبدا عند الدولة من شأنه أن يصد الفكـر عـن الابتكـار و يصـد التطـور، أمـا التكافـل فهـو يصـد طغيـان الفـرد و طغيـان الجماعـة حيـث تتسـاوى الفـرص لتنميـة كفايـات الفـرد و مسـايرة الجماعـة لمقتضـى التطور، و تخرج الجماعات من العجز الموروث من عصر الإقطاع."[2]

أما زكي نجيب محمود فقد تبنى الفلسفة الماركسية لأنهـا هـي الفلسـفة المعبـرة عن روح العصر "و نتبيّن ذلك عند تحليل المجتمع البشري، وكيف يـتم بنـاءه، إذ نجـد أن للمسـألة جـذوراً فـي أعمـاق الـنفس عنـد أبنـاء هـذا العصـر تحتـاج إلـى فكـر فلسـفي يخرجهـا مـن مكمنهـا، وتلـك هـو فلسـفة الماديـة الجدليـة الماركسـية، و التـي مـن أهـم جوانبهـا مـا مؤداهـا إن الإنسـان لابـد لـه مـن غـذاء وكسـاء ومـأوى قبـل أن يتـاح لـه المشـاركة فـي الحيـاة العقليـة والروحيـة مـن سياسـة وعلـم وديانـه وفـن، ومـن هنـا كـان النظـام الـذي يسـود إحـدى الجماعـات فـي طريقـة إنتاجهـا للسـلع وتوزيعهـا ومـا يترتـب عليه من نظام اجتماعي ذا تأثير حاسم في تشكل أوجـه النشـاط السياسـي والاجتمـاعي والثقافي، كما أن الماركسية هـي فلسـفة قـد تـأثرت بهـا كـل مجتمعـات الأرض جميعهـا سـواء قلـيلاً أو كثيـراً لأنهـا مـن روح العصـر."[3]إلا أن ذلـك لا يجعلهـا بمنـأى عـن الـنقص أو النقـد، إذ يتفـق مـع إسـماعيل مظهـر فـي "إن الحتميـة لا تتفـق مـع أرادة التعبير، لأنـه مـع الحتميـة لا تكـون إرادة مـن جانـب الإنسـان، لأن الحتميـة تجعـل منـه متفرجا فقط على التاريخ، وما يحدث للمجتمع والطبيعة، مع أن ماركس كـان حريصـاً على ألا يقف الفلاسفة بوجه خاص موقف المتفرج، حيـث يقـول مـاركس:" لقـد اكتفـى الفلاسـفة بتفسـير العـالم بطـرق مختلفـة، مـع إن المهـم هـو أن نغيـره"، ولكـن إذا كـان التاريخ محتوم الأهداف محتوم الوسيلة، فكيف نغيره."[4]

"[1]" إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني، مصدر سابق، ص ص 4، 5
"[2]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 123
"[3]" زكي نحيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 265
"[4]" المصدر السابق، ص 277

2 - شخصيات و أفكار

لقد تأثر رواد التيار العلمي بالإضافة إلى الداروينية والماركسية و الوضعية المنطقية، بأفكار و شخصيات أخرى متناثرة في فكر كل شخصية على حدا، و هو تأثر يأخذ الشكل الشخصي؛ أي أنه تأثر شخص بشخص أخر دون أن يتبع ذلك التأثر الأخذ بكامل منهجه، و بالتالي تكون هناك شخصيات متفرقة بين دعاة التيار العلمي دون أن تكون رابطة بينهم بحيث يمكن أن تكون سمة عامة للتيار العلمي، لذلك آثرت أن أتحدث فيها عن كل شخصية معتمدا طبعا في ذلك على الشخصيات البارزة.

و أبدأ بمن تأثر بهم سلامة موسى إذ قال عندما تحدث عمن تأثر بهم:" حين أتأمل الشخصيات التي أثرت بي أجدها ثلاثة طرز، فالأول من اتسمت حياتهم و مؤلفاتهم بغلواء منهم ***نيتشة*** في جنونه المقدس حين يدعونا إلى التخلص من رواسب الخرافات الماضية، و ***(دستوفسكي) Destoevski (1821- 1881)*** في غلواء الحب الغامر للبشر و الإحساس الديني، و ***(غاندي)*** حين تحدى إمبراطورية سوداء بكلمات عذبه، و أما الطراز الثاني أولئك الذين أعطوني منهجا للحياة، و هم ***(برنارد شو)*** حين جعل أدبه كفاحا للظلم، و (ولز) الذي رفع الصحافة إلى مقام الفلسفة، و أما الطراز الثالث فهم من أعطوني الأفكار الحوامل، مثل فكرة التطور، و فرويد الذي جعلني أقرأ ألاف الكتب، و ***(إليوت سميث)*** الذي فتح لي من أبواب التاريخ البشري ما لا أزال أنفذ منه إلى ميادين فسيحة من الفهم و العلم."[1]

أما تأثره ***بنيتشة Nietsche (1844- 1900)*** "فقد كان توظيفا له في هدم الماضي الذي تبناها في مشروعه النهضوي، و لما كان هدم الماضي يعني في الشرق هدم أسس و تقاليد و موروثات و أديان مما قد يصعب مهمته، لذا وجد خير أنيس له في هذه المرحلة هو نيتشة، و قد قام بتقديمه و توظيفه في عملية الهدم تلك."[2] و على الرغم من ذلك نجد سلامة موسى يخالف هذا الرأي، و ينكر أنه استعان بنيتشة، إذ يؤكد أنه قد خدع بنيتشة لسنوات، و لكنه تخلص منه على الرغم من أن إحساسه نحوه هو الحب، بل و يحذر كل من يقرأ لنيتشة بأنه على جرف هاوية.[3] بل حتى فكرة السوبرمان التي اشتهر بها نيتشة نجد سلامة موسى يُرجع التأثر بها إلى ***(برنارد شو) Bernard Shaw (1856- 1950)*** و يعتبر "إن الفكرة البذرية في أحد مؤلفات برنارد شو و هي أن البشر يجب أن يهدفوا إلى استنتاج السوبرمان الذي سوف يتفوق علينا ذهنيا و روحا و جسما، بمقدار ما نتفوق نحن على القردة، ما أطيبها من فكرة، و ما أبرها من مذهب، إنها مذهب من أرقى المذاهب البشرية الجدية."[4]

"[1]" سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص ص 169، 170
"[2]" مجدي عبد الحافظ، مرجع سابق، ص 78
"[3]" سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص ص 81- 95 بتصرف
"[4]" المصدر السابق، ص 16

و يقول سلامة موسى عن ***(فرويد) Freud (1856- 1939)***:" قد قضيت كثيرا من سنين عمري في ضوضاء نظرية فرويد عن النفس، و ألفت مؤلفات تعالج هذا الموضوع، أو تناولت الموضوعات الاجتماعية و الثقافية بالشرح السيكولوجي، و من تلك الكتب [فن الحياة] و [كيف نسوس حياتنا بعد الخمسين] و [التثقيف الذاتي] و [الشخصية الناجحة] و [أسرار النفس] و [عقلي و عقلك] و [محاولات سيكولوجية] فقد اقتنعت كثيرا بهذا الاتجاه، و إن لم انتفع به في حياتي اليومية، لأني كنت أسير وفق ما تربيت عليه، إلا أنه أفادني في ثقافتي."**[1]** و لابد من أن نشير إلى تأثره بفرويد كان تأثرا بالغا، فلقد وافقه في أهم آراءه، و هو الأصل الجنسي لأفعال الإنسان، و أكبر ما يدل على ذلك هو التركيز على هذا الجانب في معظم مؤلفاته، بل كان يرى أنه "يجب أن يفرد نصف كتابه أسرار النفس لهذا الغرض."**[2]**

و لم يختلف موقف زكي نجيب محمود عن سابقيه بخصوص الأفكار العامة حيث يرى "أن أهم أفكار القرن العشرين أربعة، جاء ماركس بمذهبه و منهجه، وداروين بنظريته البيولوجية في التطور، و فرويد بتحليله النفسي، ثم ***اينشتاين Einstein (1879- 1955)*** بنظريته في النسبية، على إن تلك الأفكار الضخام جاوزها وسايرها طريقة جديدة في البحث العلمي أساسها الاستناد إلى أجهزة ابتكرها العلماء، لتصل إلى دقة النتائج ومضاعفة قدراتهم على فك رموز الطبيعة لتنطق بأسرارها، وكانت تلك هي ما يسمى بالتكنولوجيا و معناها علم البحث بالأجهزة، وتلك الأفكار أصبحت شغل شاغل كما تركت أثر عميق على تغيير حياة الناس، وكذلك أخذت هي نفسها تتطور على أيدي العلماء والباحثين."**[3]**

كمالا ينفي تأثره بعدد كبير من الفلسفات الأخرى إذ يقول:" وكان موضوع رسالتي عن الجبر الذاتي**[✱]** قاصداً بذلك حرية الإنسان في تقرير مصيره، بغض النظر عن العوامل الخارجية المحيطة به، وكنت إن ذاك مشبعاً بمزيج من فلسفات برجسون، و البرجماتية، و الوجودية، مختلطاً بعضها ببعض في وجهة نظر واحدة."**[4]** و يبرر هذا التأثر في مقدمة الترجمة العربية لرسالته الجبر الذاتي إذ يقول:" و أحسب أن ما يلفت القارئ هو التباين بين وجهين لرجل واحد، إذ عُرف بما يسمى بالوضعية المنطقية، لكننا نراه في هذا الكتاب و كأنه قد جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة، من الظاهرتية و الوجودية و التطورية و البرجسونية، فكيف الجمع بين الوجهين، و لست أرى أي تباين، فالفرق هو بين منطق التحليل عندما يكون مجردا، و هذا المنطق نفسه حين يدخل في ميدان التطبيق."**[5]**

"[1]" المصدر السابق، ص 156

"[2]" سلامة موسى، أسرار النفس، د. ط، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة د.ت، ص 17

"[3]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص، 171

✱ Self-Determination و هي رسالة كتبها باللغة الإنجليزية لينال بها درجة الدكتوراه من جامعة لندن و نقلها إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام عام 1973

"[4]" زكي نجيب، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 31

"[5]" زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، د. ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1973، ص ص 4، 5

و لكن التساؤل السابق لا يُطرح بنفس القدر عندما يتبنى زكي نجيب محمود الفلسفة البرجماتية؛ إذ كانت هي أيضا ـ كما كانت الوضعية المنطقية ـ تطور للمذهب التجريبي، و لذلك جعل منهما مرحلتين متتاليتين إذ يقول:"إن كاتب هذه السطور نصير للواقعية الذرية كما استخدمتها الوضعية المنطقية مع تعديل يجعلها والمذهب البرجماتي خطوتين متكاملتين؛ فالأساس فيهما هو الخبرة الحسية، لكن تبدأ البرجماتية بالموقف، والواقعية الذرية تحلّ الموقف إلى أولياته، وهي المعطيات الحسية، فسواء بدأنا من موقف أو رددناه إلى بسائطه، فلا اختلاف، على إن مدارنا هو الواقع، وتحليل الذرية للموقف لتوضيح عناصره و ليس لإنكاره، وكذلك البرجماتية تجعل القضية وسيلة أدائية، وتجعلها الذرية حقيقة تستند في صدقها إلى الخبرة الحسية، وكأن الذرية تثبت إن لون الشيء أحمر، ثم تأتي البرجماتية تقول أنه يعني علامة التوقف المرورية، فالذرية تتحقق من صدق الوحدات الفكرية، و البرجماتية غايتها هي كيفية الانتفاع بتلك الوحدات، وبالتالي هما متكاملتان."[1]

و إن تأثره كان بالمنطق عند *(جون ديوي) John Dewey (1859 -1952)* بصفة خاصة "إذ يميز منطقه إصراره على جانب البحث معارضا ما يسميه غيره بالصدق، فليس هدفه تحديد الشروط التي يكون بها القول صادقا بالمعنى المنطقي، بل هدفه تحديد الشروط التي تجعل القول المنتج أدائيا و فعّالا، فالبحث ليس وصفا بل تغيير ما هو قائم إلى صورة جديدة تخدم أغراض الإنسان إزاء مشكلاته."[2]

و يزداد تأثر زكي نجيب محمود اتساعا حين يرى أنه لكل مرحلة من مراحل الفكر تيار يناسبها فيقول:" فلو سألتني أي مذهب فلسفي اختار، أجبتك بدوري في أي مرحلة من مراحل السير، فانا واقعي في مرحلة رصد المشكلات، ومثالي في مرحلة تحديد السير، وعملي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات."[3]

و تجدر الإشارة إلى نوع أخر من التأثر لا يقل أهمية، و لكن فيه من الأهمية بقدر ما في تتبعه من صعوبة، لذا آثرت أن أشير إليه فقط و هو التأثر على المستوى الاصطلاحي، فلتأثر وجهان، منهجي يكون بالتأثر بتيارات فكرية و تبني مبادئها، و اصطلاحي و في أغلبه لغوي يكون بمسايرة المصطلحات الشائعة التي يستعملها التيار المسيطر على الحركة الفكرية. و ما الإشارة إلا لغرض توضيح أنه سبب أساسي في كثير من المشكلات التي ظل المفكرون العرب يتحدثون عنها و يحاولون حلها بلا طائل، إذ تستخدم الكلمات الشائعة دون مراعاة تغير معانيها عند انتقالها إلى بيئة مختلفة، فنجد أن الكلمات الأكثر استعمالا في فترة انتشار الدارونية هي التطور و النشوء، و كذلك حال كلمات الغثيان و القلق و أخلاق السادة و أخلاق العبيد و لا يختلف الأمر مع كلمة المنفعة أو الحتمية أو الفلسفة العلمية.

"[1]" جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، د. ط، دار المعارف، القاهرة 1960، مقدمة المترجم ص 45
"[2]" المرجع السابق، مقدمة المترجم ص 44
"[3]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 248

تعقيب

و إن كان تبني النظريات و الفلسفات العلمية لأسباب نهضوية، إلا أنها لم تحقق شيئا من ذلك، و كانت الماركسية أقل حظا خلافا للداروينية و الوضعية المنطقية اللتان كانتا مرتبطتان بالجوانب الدينية، إلا أن ذلك لم يحل دون حدوث جدل فكري واسع حولهما، فقد ارتبطت الماركسية أيضا بالجانب السياسي لذلك واجهت صعوبات أكثر في تبنيها مما قلل من دورها في المشروع النهضوي العلمي.

و يمكن القول أن الذين تطرفوا في تبني الداروينية كانوا من غير المسلمين (شبلي شميل، سلامة موسى) أما المواقف المعتدلة في تبنيها فهي مواقف المفكرين المسلمين، لذلك فقد أصبح شبلي شميل أكثر داروينية من داروين نفسه، و لربما اللغط الكثير الذي صاحب دعوته للداروينية و دفاعه عنها كان سببا في تطرفه الدارويني، و إن كان يرى أن ذلك اللغط هو ما كان يريده من تبنيه للداروينية، إلا أنه قد أدى إلى نتائج عكسية فقد وطد المنهج القديم على حساب منهجه الجديد. و هو حال خلفه سلامة موسى الذي لم يختلف عنه في شيء إلا في أنه كان أكثر قدرة منه على الكتابة، و أكثر تعميما و تفصيلا و حلما.

و رغم محاولة إسماعيل مظهر التوفيق بين الداروينية و الإسلام إلا أنها لم تكن مجدية، و لم تخرج عما يمكن أن نسميه المسايرة، بمحاولة البحث لها عن جذورها في التراث الإسلامي، لأن العودة إلى تراث علمي لا يحظى بقدسية لا يجعلها مقبولة ما دامت هناك رؤى تراها متعارضة مع التصور القرآني، كما أن التوفيق بين المنهجين الجديد و القديم ينفي قيمة تبني الداروينية، بوصفها منهجا جديدا. و قد أدى هذا العرض المتطرف و غير الدقيق للداروينية إلى انتقادات هي أيضا اتسمت بنفس السمة، و يتضح ذلك بالمقارنة بين الانتقادات الموجهة لها في الفكر العربي و التي اقتصرت على نظرية داروين فقط، أما التطور بمعناه العام فلم يتحدث عنه الكثيرون، في حين ركزت الانتقادات الغربية على التطور و دور الإنسان فيه، و نستثني نقد جيمس الذي اعتبرها ميتافيزيقا تلبس ثوب العلم، على الرغم من أن ذلك هو الدور الجليل الذي قام به في الفلسفة البرجماتية[*].

و هو ما ينطبق أيضا على الوضعية المنطقية، فلو أن زكي نجيب محمود ترك الوضعية كما جاء بها رسل و كارناب، لكانت أيسر من محاولته التي يدعيها بأنه قدم الوضعية بصبغة عربية، لأن ما قام به هو أنه قدمها للبيئة العربية، دون أن يضع اعتبارا لتوضيح المصطلحات لكي لا تختلط مع ما في البيئة العربية، و إن منهج الوضوح الذي دعا إليه كان هو نفسه أكثر بعدا عنه، حيث جعل من الوضعية المنطقية تبدو على غير ما هي عليه. و هذا هو سر الانتقادات المبالغ فيها للوضعية

---

* و إن عرفت فلسفة جيمس بالتجريبية المتطرفة إلا أنها لا تخلو من جوانب ميتافيزيقية و هو وجه الخلاف بينه و بين بيرس لأن جيمس خرج عن التجريبية لرفضها قضايا الإيمان و الدين و طالب أيضا بأن تتكاتف الميتافيزيقا مع العلم و الدين لتتكون الفلسفة. انظر [وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة ترجمة فتحي الشنيطي] و [محمود فهمي زيدان، وليم جيمس]

المنطقية في الوطن العربي، و إن كانت الانتقادات الغربية و الانتقادات التي وجهت للوضعية في البيئة العربية، متشابهة في كثير منها، لأن معظم من انتقدوا الوضعية في الفكر العربي اعتمدوا أساسا على انتقادات الغرب لها، إلا باستثناء أنها تمثل ثقافة الغرب، أما ما عداه فكانت الانتقادات تتركز على نفس الجوانب، و لكن يجب أن لا نغفل أن التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة في جملتها كانت تيارات واقعية تجريبية، و البيئة الفكرية الغربية المعاصرة كانت بيئة تجريبية، أما البيئة العربية فقد كانت بيئة تسيطر عليها الخرافة و هي أبعد ما تكون عن العلم.

فرفض العلمية المتطرفة في الغرب يبرره وجود بيئة علمية أساسا تملك بديلا معتدلا، أما في بيئتنا العربية فليس العلم ضمن مركباتها الفكرية مما يجعل تبني المتطرف منه يحمل من الخطأ بقدر ما يحمله الرفض. دون أن نتجاهل أن لها دور فعّال حيث قادت الغرب إلى إعادة النظر في ركائزه الثقافية، لذلك فعدم صلاحيتها للبيئة العربية ليس لعيب فيها، بقدر ما هو لقصور في بيئتنا، أو لعدم توفر الشروط الكافية لظهورها أو نقلها إلى البيئة العربية.لذلك لم يكن تبني الوضعية المنطقية بذلك التطرف أمرا مجديا للبيئة العربية، لأن الوضعية المنطقية كانت تُقوم اعوجاجا في مرحلة فكرية لم يصل إليها الفكر العربي بعد، فليس لدينا في فكرنا العربي من نستطيع أن نقابله (بأفلاطون) أو (ديكارت)أو (هيجل) في مثاليته لكي نحتاج إلى من يدعي أنه شبيه (جورج مور) أو (فجتنشتين) أو (رسل) في تطرفه التجريبي حتى يتصدى له من يعتقد أنه يمتلك قدرة (كارل بوبر) أو (توماس كون) في تبني لا عقلانية العلم.

و بما أن رواد التيار العلمي عجزوا عن توظيف التيارات و النظريات العلمية البارزة في مشروعهم النهضوي، فكيف ببقية الأفكار و التيارات التي لم يعطوها الكثير من اهتماماتهم كالنسبية و مدرسة التحليل النفسي، و التي لم توظف لأنهم لم يكزوا عليها فقط، بل لأن معظمها يتطلب بيئة أكثر نضجا من البيئة العربية، تتداخل فيها فيزياء نيوتن لتسقطها النسبية، و هي المناخ الفكري الذي تفتقد إليه البيئة و المفكر العربي. و لذلك فإن تبني التيارات الغربية لأجل نهضة لم تتحقق و لم يجن الفكر العربي غير الحروب الفكرية، و لعل من المفارقات هي أن ينتقل الصراع من دائرة النهضة العربية إلى مناقشة التيارات الغربية، و ذكر محاسنها حينا و عيوبها أحيانا، لذلك فقد أخطأ كل من حكم بصلاحها أو ببطلانها، لأنهم كانوا يحكمون عليها خارج بيئتها و سياقها التاريخي، و أنه من غير المشروع أن نجتث فكر من سياقه التاريخي و نقتدي به، دون النظر إلى ما أفضى إليه من جذور و ما ترتب عليه من نتائج، كما لا يجوز أن تبنى نهضة على فلسفة أو نظرية بعينها، بالتصور الذي جاء به رواد التيار العلمي، بل إنهم أيضا تبنوا تلك النظريات في صيغتها الأولى و قبل أن تتطور و تصبح منهجا فكريا، و لم يحاولوا ملاحقة تطورها مما أبقى على صورتها الأولية في الفكر العربي و كأنها الصورة النهائية.

الفَصْلُ الثَّانِي:-

النهضة مفهومها و مقوماتها

تمهيد

أولا:-

مفهوم النهضة

1- النهضة لغة و اصطلاحا
2- النهضة مفهومها و تياراتها في الفكر العربي
3- النموذج الغربي للنهضة عند التيار العلمي

ثانيا:-

مقومات النهضة

1- المنهج العلمي و العلوم الطبيعية
2- الثقافة العلمية
3- الحرية

تعقيب

تمهيد

إن النهضة كهدف للمفكرين العرب لم يعرف إلا بعد أن وجدوا أنفسهم في مقارنة مع الغرب المتقدم، وكانت الصدمة الأولى هي حملة نابليون على مصر، حيث بدأت بعدها البعثات العلمية لأغراض دفاعية إلا أنها أوجبت تلك المقارنة، و أدركوا حينها ما تسبب به الحكم العثماني من تخلف كان بقاءه مرهونا باستمراره نتيجة عزله الوطن العربي عن العالم المتسارع في تقدمه، كما أدى ضعفه إلى دخول المستعمر الغربي، فظهرت تيارات إصلاحية تعددت مدلولات مفهوم النهضة بتعددها و تعدد شخصياتها، كما أن النهضة لم تكن شيئا متحققا يمكن وصفه، فكانت العودة إلى نقاء الإسلام الأول ورفض البدع، هو سبيل النهضة عند التيارات الدينية، كما عادت التيارات القومية إلى القواسم المشتركة بين العرب، لأن سبيل النهضة هو التوحد، و كان الغرب عائقا للنهضة لدى الرؤيتين، إما لما يحمله من فكر مادي يتعارض مع القيم العربية الإسلامية، أو لأنه يسعى إلى تفرقتنا.

إلا أن التيارات العلمية رأت أن التفوق الغربي مرجعه تقدمه العلمي لذلك كان الاهتمام بالعلم هو سبيل النهضة، و كان النموذج الغربي للنهضة هو النموذج الأمثل نتيجة لانبهاره بما تحقق في الغرب من طفرات علمية دانت له بها قيادة العالم، بل و رأى رواد التيار العلمي أن هناك تشابه بين ما نمر به اليوم و بين ما مرت به النهضة الغربية في مراحل نشأتها، و إن كان اتفاقهم ذلك لا يخلو من بعض الفروقات؛ من حيث ما الذي نأخذه من الغرب، و ما نرفضه، إلا أنهم اتفقوا على مقومات أساسية للنهضة، كانت هي أيضا مستقاة من النموذج الغربي.

و كانت العلوم التطبيقية و المنهج العلمي بصفة عامة، و ما يحققه من نتائج، بل و في وقت قصير نسبيا مقارنة ببقية المناهج، و منها الترف و الحرية من تبعية الفكر السائد، و من تبعية الغير التي تفرضها حاجتنا له، و من عدالة اجتماعية، و لكن يجب أن لا نحصره في الجامعات و المعامل العلمية، بل يقتحم مجال الحياة العامة لتكون ثقافتنا علمية، و نحل مشاكلنا الاجتماعية وفقا للمنهج العلمي، حين نربط الأحداث بأسبابها، و الأخذ بالعلوم الطبيعية و المنهج العلمي، و جعله عنصرا فعّالا في حياتنا، يحتاج إلى حرية و إن كان من العسير فصل مكوناتها أو تحديد إيها له الصدارة عن غيره، و لكن يمكن الاتفاق على أن الحرية شرط أساسي لأي نهضة، و أي حضارة، كما أنها نتيجة من نتائجها و مقياس من مقاييسها، فبوجود الحرية تتحقق النهضة، و استمرار تلك النهضة مرتبط بدوام تلك الحرية، إلا أن الحرية الفكرية كانت هي مدار معظم حديث رواد التيار العلمي، و ذلك لأن وجود حرية للفكر هو ما يدفع المجتمع إلى تغيير نمطه الثقافي، و يتغير تبعا له كل أوجه الحياة الاجتماعية و السياسية، و لذلك اقترن مفهوم الحرية بالمعرفة أو العقل.

أولا:-

مفهوم النهضة

1- النهضة لغة و اصطلاحا

يعتبر مفهوم النهضة حديث التداول في الفكر العربي، و بالعودة إلى القواميس العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي نَهَضَ، ومصدره و ما يشتق منه "أنهضه فانتهض و استنهضه، أي أمره بالنهوض لأمر ما، و النهوض البراح من المكان، و تناهض القوم في الحرب، إذا نهض كل فريق إلى صاحبه."[1] و بالتالي تعد العودة إلى المعاجم العربية غير مجدية في هذا الشأن، "إذ إن قواميس اللغات الأوروبية هي التي تسجل تاريخ استعمال الكلمات وتاريخ الانتقال بها من معنى إلى معنى، أما القواميس العربية فلم تدخلها الحياة بعد فالكلمات فيها بلا زمان."[2]

و لذلك عندما نستخدم مفهوم النهضة اليوم" فإننا نستعيد به دلالات كانت تشير إليها الكلمة الأوروبية Renaissance و قد استخدم الأوروبيون هذه الكلمة للدلالة على فترة محددة من تاريخ أوروبا، و ما عرفته تلك الفترة من تحولات سياسية و اقتصادية، و ما واكب هذه التحولات من اتجاهات مجددة في مجالات الدين و العلم و الفلسفة و الفنون، و غالبا ما يراد الإشارة بلفظ النهضة إلى حالة انبعاث أو انتعاش كما في اللغة الفرنسية، كما تعني النهضة أيضا عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظهور، و هذه الدلالات استخدمها الأوروبيون للدلالة على فترة محددة من تاريخهم."[3] لذلك تطلق كلمة النهضة على "الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منصف القرن الرابع عشر و استمرت حتى القرن السابع عشر، و امتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا، و كانت تعرف باسم الإحياء Restituto لأنها أحيت التراث اليوناني و انفتحت على ما به حتى و لو خالف الإيمان أو الكنيسة، و قد تمثل ذلك في إحياء الفلسفة الطبيعية و العلم الطبيعي، حيث أعيدت قراءة أرسطو بمنهج جديد."[4]

"و إن الحركتين اللتين عرفتهما أوروبا و نطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي و النهضة كانتا سواء تقريبا من حيث الإسهام و الهدف؛ فقد استهدفت حركة الإصلاح البروتستانتي الحرية الدينية، بينما استهدفت النهضة الحرية الفنية، و عملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية، و من أجل ما نطلق عليه اسم الديمقراطية، و لقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا و نساء من القيود التي تكاثفت التقاليد و الخرافة على فرضها خلال العصور الوسطى."[5]

"1" أبن منظور، لسان العرب، ج 6، د. ط، دار المعارف، القاهرة د. ت، ص 4560

"2" محمد عابد الجابري، حقوق الإنسان ثقافة أم أيديولوجيا، مجلة المجال، العدد 11، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء 2006، ص 12

"3" محمد وقيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، ط 1، دار الفكر، دمشق 2002، ص 90

"4" عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ط 2، ج 2، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999، ص 1432

"5" كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، د. ط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2002، ص ص 19، 20

"أما النهضة الشرقية العربية فنسميها بذلك إخراجا لها لما سواها من نهضات الشرق، كنهضة اليابان و الصين في الشرق الأدنى، و قد بدأت النهضة العربية منذ أكثر من مائة عام، في عهد ***(محمد علي1786- 1877)*** عزيز مصر، فهو أول من تنبه للخطر الحائق على جراء جموده على أساليب العمران القديمة، و جعل نصب عينه حُديا بالغرب، في أساليبه الجديدة، حتى يتأتى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه و يدفعه عنه و يستقل بنفسه، فمحمد على هو مؤسس النهضة العربية ليس بوادي النيل فحسب بل في الشام أيضا.[1] و إن كان هناك من يرجعها إلى هبوط الجيش الفرنسي بقيادة(***نابليون***) على شواطئ الإسكندرية و قضاءه على جيوش المماليك عام 1798."[2] باعتبار أن وجود المماليك في مصر كان هو العائق أمام النهضة، لما فرضوه من جمود فكري، و بالتالي كان اندحارهم أمام جيوش نابليون يمثل بداية النهضة العربية الحديثة.

و النهضة عموما "هي عمل و فكر جماعي، فلا يمكن لأي إنسان مهما بلغ من قدرات أن يقوم بنهضة بمفرده، بل إن الفكر النهضوي، و كل الأفكار العظيمة، هي أفكار تتناقل و تنضج من جيل إلى جيل، لكي تستطيع أن تصنع التغير المرجو، هذا ما تميزت به النهضة الغربية على سبيل المثال، أما في تاريخ الفكر العربي و النهضة العربية فقد كانت النهضة في مجملها مجرد أعمال فردية، و لم تتصف حركاتها بالاتصال، و هذا أهم أسباب الركود و التدهور."[3] أضف إلى ذلك أن سمة أطوار النهضة أن كل طور منها يتصف أو يصطبغ بصبغة فكرية ما، و يهيئ بيئة فكرية معينة، تتحقق من خلالها أغراض يضعها المفكرون نصب أعينهم، ثم يأتي الطور الآخر مخالفا لما سبقه مكملا له في الوقت ذاته، أما النهضة العربية، فقد كان كل مفكر يضع هدفا خاصا لا صلة بينه و بين ما سبقه، و لا يؤثر في اللاحق عليه، بل كانت البناءات الفكرية النهضوية، بناءات مستقلة فكرية في أحسن الأحوال، أما في أسوئها، فقد كانت بناءات غير منسجمة متصارعة يهدم كل منها الآخر.

"[1]" شكيب أرسلان، نهضة العرب العلمية في القرن الأخير، محاضرات المجمع العلمي العربي، ج3، منشورات المجمع العلمي العربي، دمشق 1954، ص 34

"[2]" حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، ط 1، دار الرشاد، القاهرة 1996، ص 340

"[3]" المرجع السابق، ص ص 349، 350

2- النهضة مفهومها و تياراتها في الفكر العربي

على الرغم من شيوع مصطلح النهضة في الأدبيات الفكرية، فإننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق يقع الاتفاق عليه بين الباحثين و المفكرين، لذلك لا يجد الباحث حين يكتب عن النهضة العربية الحديثة أي تعريف أو وصف مقنع لمفهوم النهضة، و لكن السمة البارزة لما يُكتب عن النهضة هو الطابع الأيديولوجي؛ أي الانخراط في حركية النهضة، و السعي لأن تكون محققة للمطالب المختلفة، مما أدى إلى تحميلها أكثر مما تتحمل، لذلك بدت و كأنها تحصيل حاصل، و ليست اختيارا يتطلب قدرا من البعد التنظيري، لتحديد وجهتها، و متطلباتها، و نسبة من الموضوعية تُمكّن من تركيز هذا الاختيار و عقلنته.[1]

"و تتضح هذه السمة لدى الرواد الأوائل بخصوص المصطلح و دلالاته، فقد استعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للتعبير عن ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى، عدة عبارات، مثل الترقي و الشخوص يقابله الهبوط و التمدن، ثم مع الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات، مثل التقدم و الارتقاء، و معها أصبح الحديث عن بذور نهضة جديدة، و عن مرادف لها هو اليقظة العربية، و تتضمن كل هذه العبارات دلالة التحرك بضروبه المختلفة من أسفل إلى أعلى، أو من طور إلى أخر و من حالة إلى أخرى، و قد تكيّف مضمون النهضة منذ بدايته و تحددت طبيعته فيما يمكن إيجازه في ضرورة تحقيق الندية، ذلك ما جعل دلالة الحركة التي تتضمنها اليقظة العربية أو النهضة الحديثة، أنها حركة تركز على الحاضر و المستقبل، و لا تستلزم حركة ضمن الماضي، و إعادة تفسير التاريخ على ضوء الإشكاليات المستجدة."[2]

"و لذلك فمصطلح النهضة لم يكن الوحيد الذي صيغ للتعبير عن الطموح الذي راود البلاد العربية و الإسلامية منذ ما يناهز القرنين من الزمن، فقد ظهرت في القرن العشرين مصطلحات أخرى للتعبير عن الرغبة نفسها، في التغير الإيجابي، فهناك مصطلحات قريبة للنهضة، مثل اليقظة و الانبعاث و المدنية، و هناك مصطلحات تحكمت فيها السياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين بعد الحربين العالميتين، حين انتشرت أيديولوجيا التحرر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، و انتشار أفكار الاشتراكية، و ظهور مصطلح الثورة، إذ أصبح المطلوب في البلاد العربية هو الثورة و النمو و التقدم، بدل أن كان المطلوب هو النهضة."[3]

و لا يمكن إغفال ما يُسمى التجديد، فهو لفظ قد ارتبط أيضا بما تمر به الأمة، "و ذلك لأن التجديد دعوة مستمرة للإصلاح، و سعي دائم نحو الأفضل، و هو سمة

"[1]" محمد وقيدي، احميدة النيفر، مرجع سابق، ص 29

"[2]" المرجع السابق، ص ص 31، 32

"[3]" المرجع السابق، ص 147

من سمات التواصل الحضاري بين الثقافات و الأمم، و إذا كان التجديد هو عنوان الإصلاح، فإن الحاجة إليه تكون أكثر إلحاحا إبان الأزمات و النكسات في تاريخ الأمم و الحضارات."[1] و لقد كان مصطلح التجديد أكثر شيوعا وخاصة في أوساط تيارات الإصلاح الديني لارتباطه من الناحية اللفظية بالسياق الديني، إذ أن هدف تيارات الإصلاح الديني ليس هو إصلاح الدين بالمعنى الحرفي للجملة، لأن الدين لا يتعرض للفساد لكي يتم إصلاحه، بل المقصود هو أن الدين يهمل و ينسى مما يدعو إلى تجديده في نفوس الناس، و إن كان لفظ التجديد أيضا ينطوي على معنى التصدع لما يراد تجديده و هو أيضا لا ينطبق على الدين، و لعل المقصود هو الفكر الديني و ليس أساسات الدين نفسه و بذلك يكون لفظ الإصلاح هو أيضا لفظ مقبول، إلا أن لفظ التجديد مرتبط بحديث الرسول ﷺ **{إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ كُلَّ مِائَةِ عَامٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا}**[*].

و يعتبر مفهومي الحداثة و العصرنة من أكثر المصطلحات استخداما لدى التيارات المتأثرة بالغرب، دون أن يوضع لهما معنى محدد لأن"الحداثة أمر نسبي و متجدد دائما لا يمكن الإمساك به و تحديده مرة واحدة و إلى الأبد، إضافة إلى أن حياة الإنسان الخارجية أو الظاهرية والقيم و السلوك و المشاعر الإنسانية التي تحتاج إلى سبر و تحليل لا يتيسران بسهولة."[2] بل و قد يدخل مفهوم الحداثة في حتمية تاريخية حين يعتبرون "أن التطور البشري هو مجموعة من الحلقات، أخرها ما نسميه بالمعاصرة، و هي حلقة مترتبة على حلقة سابقة تسمى بالحداثة، و هي تعني دخول المجتمع في نمط جديد من الحياة يستلزمه ما جرى في العالم من تطورات علمية و صناعية و اقتصادية و سياسية و اجتماعية، و الحداثة و المعاصرة خطوتان في مرحلة واحدة من مراحل الإنسانية، بدأت مع الصور الحديثة و لا نعرف ما هي الخطوة الأخرى في هذه المرحلة."[3] إلا أن معنى الحداثة وفقا للمنظور العلمي هي "المشاركة و المساهمة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم، فالإنسانية مرت بمراحل عدة إلى أن وصلت إلى نهوض حضارة العلم و التكنولوجيا."[4]

و لا يمنع ذلك أن يكون لها وجوه متعددة، فهي "تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر و الاستقلال الوطني، و قد تأخذ شكل التنمية عبر التخطيط الاقتصادي، و قد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع عناصر ثقافة العصر، أو تكون بإعداد البنى التحتية الأساسية لقيام المجتمع الحديث، و تأخذ شكل اقتباس أسباب الحضارة الراهنة و مظاهرها، دون أن يكون هذا العامل أو ذاك كافيا وحده لإتمام عملية التحديث."[5] أي أن الحداثة لا تقتصر على جانب دون آخر فهي تشمل التقدم المادي المتمثل في

"[1]" محمد أحمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية د.ت، ص 170

*** حديث صحيح ذكره مسلم في صحيحه**

"[2]" معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، د. ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت 1987، ص 69

"[3]" المرجع السابق، ص 7

"[4]" المرجع السابق، ص 67

"[5]" المرجع السابق، ص 68

الازدهار الصناعي و العمراني، كما تشمل التقدم الفكري و التقدم القيمي في جوانبه الأخلاقية و الاجتماعية، و الجدير بالذكر إن كافة أنواع التقدم يجب أن تسير بشكل متوافق أو بخطوط متوازية، بحيث لا يكون التقدم في مجال دون الآخر.

إلا أن أول ما يحدد معالم المجتمع الحديث هو العلم و التكنولوجيا، لأنهما يعتبران العامل الأساسي المحدد لهذا المجتمع، كما إن ما يميز المجتمع الحديث هو ظهور أنظمة اقتصادية جديدة، و أنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بتلك الأنظمة، فالتطور العلمي و التكنولوجيا ساهما في ظهور النظام الرأسمالي على أنقاض نظم أخرى كالنظام الإقطاعي، و من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تقدم الصناعة و توفر المزيد من السلع و ارتفاع مستوى الدخل القومي، و أيضا تعتبر طبيعة الأنظمة السياسية من معالم المجتمع الحديث و من صفاته أنه نظام سلطة الشعب و كذلك الوعي السياسي عند المواطنين، و اعتناقهم لنظريات و فلسفات سياسية مستجدة، و الصفة الأهم لهذه الأنظمة أنها ذات صبغة قومية.[1] و هذا التصور يعتمد على نموذج النهضة الغربية في مراحلها المختلفة، و يحاول أن يجعل منه نموذجا مطلقا لكل نهضة أو حداثة، و لربما كانت الحجة في ذلك أن هذا النموذج ذو الصبغة الغربية يحقق نتائجه الفعالة في الغرب و يمكنه من السيطرة و التقدم على من سواه، و ما يميزه عن غيره هو أنه نموذج الحضارة القائمة في هذا الوقت و ليس نموذجا لحضارة سابقة نشأت في ظروف مغايرة تقوم على أسس لم تعد مجدية في الوقت الراهن.

و يتضح من تعدد الألفاظ التي تطلق كمرادف لمفهوم النهضة، "إن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث و المعاصر لا يشير إلى واقع متحقق، بل على واقع مأمول التحقيق؛ فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا، بل عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة."[2] كما يرجع تعدد ألفاظ النهضة إلى الخلاف على سبب التعثر أو النكوص هل هي دينية أم علمية أو غير ذلك؟ و الاختلاف في ذات الوقت على عوامل و أسباب النهضة هل هي كامنة في الماضي أو مستمدة من الحاضر أم مزيج بينهما، و ذلك يرجع إلى الجهة التي ينظر منها كل تيار إلى المشروع النهضوي العربي.

و بعد توضيح دلالات المصطلحات التي ارتبطت بمفهوم النهضة، لابد من التوقف قليلا عند الوضع العربي المتدني الذي أوجب ظهور الفكر النهضوي العربي، و الذي بدأ مع تدهور الحكم العثماني، "فقد كان الوضع العربي إبان تلك الحقبة الطويلة نسبيا في مستوى متدني من الحركة الثقافية و النهوض الفكري، و ذلك لسيادة النزعة التتريكية و لفقدان الدور القيادي العربي لقيادة الدولة و المجتمع، مما أثر في البناء العقلي العربي، حيث كثرت الخرافات و الأساطير و غاب المنهج

"[1]" المرجع السابق، ص ص 12 – 16 بتصرف
"[2]" محمد وقيدي، احميدة النيفر، مرجع سابق، ص 142

العقلاني، و ساهم هذا الوضع في تسطيح العقل العربي على مستوى التفكير و التعامل مع الظواهر الطبيعية نتيجة الانغلاق على الذات و الوقوف سلبيا تجاه الأخذ في التطور الفكري و الثقافي، و خاصة أثناء التطور العلمي و الفكري في أوروبا في القرنين السابع عشر و الثامن عشر. و بسبب هذا التخلف بأنواعه المتنوعة الفكرية و الثقافية، و لأن التواصل الفكري على مستوى الأمة شبه متجمد، مما أدى إلى خلق بلبلة فكرية و اغتراب بين أبناء الأمة الواحدة، مما حفّز البعض من أبناء الأمة بعد أن تكوّنت في الأمة حركة جهادية تحريرية، فبدأت بوادر نهضة عربية فكرية و ثقافية تدعو إلى إصلاح حال العرب و مهاجمة سياسة التتريك."[1] و بهذا المعنى تكون النهضة قد بدأت من منطلق الشعور بالذات أمام الحكم التركي المتسلط الذي سلب العرب كافة أشكال المشاركة السياسية و الفكرية بل و الدينية أيضا، و بناء على ذلك تشكلت التيارات الإصلاحية كل حسب منطلقاته؛ إذ هناك من أعطى الأهمية للمشاركة الدينية و منها من أعطى الأهمية للمشاركة السياسية أو الفكرية.

و قد عرف الفكر العربي عدة تيارات فكرية ساعية إلى إحداث نهضة عربية "و قد بدأت النهضة العربية الإسلامية الحديثة بحركة الإصلاح الديني من داخل العلوم النقلية الأربعة، و توجيه النص و التراث من الداخل نحو الواقع، لمواجهة تحديات العصر و الاستعمار و الهيمنة من الخارج، و القهر و التخلف من الداخل، و عاد المشروع الحضاري الإسلامي يحدد هدفه من جديد بعد هدفه الأول التوحيد في التصور و الفتح في الأرض و العمران في المجتمع، و إعادة الفاعلية إلى التوحيد و تأكيد الحرية الإنسانية و العدالة الاجتماعية و التقدم."[2]

و ذلك لأن التخلف الثقافي الذي تسبب به الحكم العثماني والاستعمار الخارجي شمل الجوانب الدينية أيضا، بل إن إضعاف الواعز الديني هو هدف تلك الهجمات، التي ترغب من خلاله في إبقاء جو الجهل و التخلف سائدا في العالم العربي، لكي تتحقق لها السيطرة عليه، و بالتالي يكون السبيل لمواجهة هذه المخاطر من وجهة نظر حركات الإصلاح الديني، هو تقوية الجانب الديني" فلقد كانت نابعة من مشاعر الضيق و الأسى، لما كان يغلب على المسلمين من الانحراف عن الإسلام الصحيح إلى الشعوذة و السحر خلافا لما كانوا عليه عند صدر الدعوة من صفاء العقيدة، و قد شمل أيضا ما ابتليت به الأمة من انحطاط حضاري، يبرز في الفقر و شيوع الأمية و التجزئة و الفرقة و استبداد الحاكم و هجمات الاستعمار التي تتوالى بعد ضعف الخلافة العثمانية، و يواجه كل ذلك بضرورة استحضار الإسلام من قوة و عزيمة، و بذلك كان الدين الإسلامي معيارا معتمدا في تقويم الحكومات."[3] و لقد أدي ذلك إلى إهمال مظاهر التخلف الأخرى "فلم ينظر ***(محمد بن عبد الوهاب1703- 1792)*** مثلا كرائد من رواد الإصلاح الديني إلى المدنية الحديثة و موقف المسلمين منها، و لم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية، و إنما اتجه إلى

"[1]" صالح أحمد العلي و آخرون، مرجع سابق، ص 158

"[2]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص ص 36، 37

"[3]" صالح أحمد العلي و آخرون، مرجع سابق، ص 167

العقيدة وحدها و الروح وحدها، فعنده أن العقيدة و الروح هما الأساس، إن صلحا صلح كل شيء، و إن فسدا فسد كل شيء."[1]

و على الرغم من ذلك فهناك من الشخصيات التي تنسب للإصلاح الديني لم تهمل الجوانب المادية و علوم العصر على خلاف محمد عبد الوهاب، إذ يضاف إلى مقاومة الاستبداد السياسي من الحكام و مقاومة المحتل الغربي "الاهتمام بالتربية و التعليم والاعتماد على العلم في تطوير مجالات العمل في سائر مجالات الحياة كأساس للنهضة، و استيعاب مطالب العصر الحديث في مواجهة المستعمر."[2] و من تلك الشخصيات ***(رفاعة الطهطاوي* 1801- 1873*) و (محمد عبده 1842- 1905)*** "فعلى الرغم من أن الطهطاوي كان محملا بالثقافة التقليدية عندما رحل إلى باريس، إلا أنه استطاع فيما بعد توسيع إطار ثقافته، و الوقوف على جوانب أوسع من التراث، حتى إذا ضم إليها الثقافة الغربية التي اغترف منها في رحلته، خرج منها بثقافة جديدة تجمع بين الثقافتين التراثية العربية و الغربية الحديثة."[3]

و لقد لعبت حركات الإصلاح الديني إلى جانب دورها الأساسي دورا آخر أقترن به، حيث تبنت من خلال دعوتها الدينية التأكيد على الذات و إحياء اللغة العربية لارتباطها بالدين، و أهم أفكارها التي أثرت على الفكر القومي هو اعتبارها "أن عزة الإسلام ارتبطت بعزة العرب، إذ لم يكن به عزة كالتي كانت له حينما كان العرب هم أصحاب السلطان و حملة الراية، و بذلك أكدت على مسئولية الجنس العربي."[4] بل تعدى ذلك إلى تفسيرها جمود و ضعف الدولة الإسلامية بتسرب عناصر غير عربيه كالفرس و ألأتراك إلى الدولة الإسلامية "و هؤلاء المسلمون من غير العرب ممن كانوا يؤمنون شفاهة و ليس قلبا، هم السبب الرئيس في انحلال الحضارة الإسلامية."[5] و من هذا ولدت الحركة القومية و التي نشأت كردة فعل على الاضطهاد العثماني، بل تعتبر الحركة القومية من أهم عوامل سقوط الإمبراطورية العثمانية، و اندحارها من الوطن العربي، و إن كانت نشأت لإسقاط الخلافة العثمانية "إلا أنها وقعت في مواجهة مع الحضارة الغربية، المتمثلة في الخطر السياسي المتجسد في الاستعمار الأوروبي، و كذلك الخطر الحضاري المتمثل في الفلسفة الغربية المادية، إذ كانت ردة الفعل العربي إزاء تفوق الحضارة الغربية، و تقسيم الشرق إلى مناطق نفوذ، في أعنف قوة و هي القومية العربية."[6]

و الجدير بالذكر أن الإرساليات التبشيرية الغربية- الفرنسية و الأمريكية- التي انتشرت في بلاد الشام، قد أسهمت بشكل فعال في تقوية النزعة القومية و انتشار

"[1]" أحمد أمين، زعماء الإصلاح، د. ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949، ص 15

"[2]" صالح أحمد العلي و آخرون، مرجع سابق، ص 168

"[3]" معن زيادة، مرجع سابق، ص 176

"[4]" محمد عزيز دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط 2، المكتبة العصرية، بيروت 1971، ص 50

"[5]" جماعة ضو منصور، حركة الجامعة الإسلامية و البعد القومي العربي، مجلة جامعة سبها، المجلد الثالث، العدد 1، منشورات جامعة سبها، سبها 2004، ص 12

"[6]" فتحية النبراوي، محمد مهنا، قضايا العالم الإسلامي و مشكلاته السياسية، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية 1982، ص 155

الفكر القومي، و ذلك عندما أنشأت العديد من الجمعيات العلمية و الأدبية، فساهمت بذلك في نشر العلوم و انتشار المطبوعات و ازدهار اللغة العربية، و كان معظم أعضائها من المسيحيين، إلا أن هذه الجمعيات استطاعت استقطاب أنصار لها من مختلف العقائد في بلاد الشام، فانتسب إليها الدروز و المسلمون و مختلف الفرق المسيحية، و بذلك استطاعت أن تجمع بين العقائد المتناحرة، و وحدت هذا الخليط في رابطة فعالة تعمل لتحقيق أهداف مشتركة، و هي العمل على تقدم البلاد على أساس الوحدة الوطنية، و قد أصبح الرابط الذي يؤلفهم هو اعتزازهم بالتراث العربي.[1] و ذلك "لأن العرب كان يشعرون بأن أبرز عوامل ضعفهم و تخلفهم هو تبعثرهم و تشتتهم لذلك نزعوا نزوعا شديدا إلى لم شملهم و تعزيز الاتحاد بينهم."[2] و لقد كانت الحركة القومية في بدايتها حركة سياسية تقوم على المطالبة بالحرية السياسية التي سلبها الحكم العثماني للوطن العربي، و التحرر من الهيمنة الغربية الممثلة في الاستعمار العسكري لكافة أجزاء الوطن العربي، إلا أن اعتماد الحركة القومية على لم شمل العرب حول تراثهم حولها فيما بعد إلى حركة إصلاحية تقوم على استعادة التراث العربي كسبيل للنهضة الحديثة.

و لذلك نجد أن الدور الحاسم في تكوين نواة لليقظة العربية كان من خلال الإرساليات التبشيرية و البعثات العلمية للخارج "و بما أن سفر الطهطاوي و بعض رواد اليقظة العربية كان مع البعثات التي أرسلها محمد على إلى باريس من أجل تطوير الجيش، فهناك من يرى أن بداية العرب مع التحديث كانت عسكرية بالدرجة الأولى، إلا أن تحديث الجيش لم يكن ليتم دون تحديث جميع المؤسسات في الدولة و مرافق الحياة عموما، و قد شهد القرن التاسع عشر عدة محاولات عربية لتحديث الجيش قادت إلى تحديث تناول أكثر وجوه الحياة الاجتماعية."[3] و كان طليعتها ما حدث بعد الحملة الفرنسية، إذ لابد من تغيير يُمكّن من درء أي عدوان جديد، و هو ما أدركه محمد علي بضرورة نقل بلاده من الجمود إلى العيش بمستوى العصر و بالاقتباس من الحضارة الأوروبية، إلا أنه حصر ذلك الاقتباس في المجال العسكري ليؤمن الدولة ضد الأطماع الأوروبية.[4] و رغم ذلك "بدأ المجتمع يتطور و برزت حركة يقظة فكرية تقدمها أعضاء البعثات أمثال الطهطاوي و محمد عبده."[5]

و لقد أفرز هذا الاحتكاك بالغرب من خلال البعثات العلمية، ما يعرف بالتيارات العلمية، التي ترى "أنه لا نهضة لأي أمة سوى النهضة العلمية، فإذا وجدت جاءت سائر النهضات من سياسية و عسكرية و اجتماعية و اقتصادية آخذ بعضها ببعض، و إذا قلنا أن أمة نهضت علميا، كفينا تعداد سائر مظاهر نهوضها، لأن العلم هو المفتاح، و به وحده الدخول إلى البناء، و كل نهضة لا يكون العلم ظهيرها، ما هي إلا

"[1]" جورج أنطونيس، يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت 1966، ص ص، 97-119 بتصرف

"[2]" قسطنطين زريق، نحن و التاريخ، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ص 202

"[3]" جورج أنطونيس، مرجع السابق، ص 237

"[4]" عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص ص 79، 80

"[5]" عبد الله عبد الرازق، شوقي الجمل، تاريخ مصر و السودان الحديث، د. ط، دار الثقافة، القاهرة 1997، ص 247

ساعة و تضمحل."[1] و لذلك فقد "كان المؤمّل من خلال المشروع التحديثي العلماني الشامل، أي التحديث في الإطار المادي، أن يعرف الإنسان قوانين الضرورة و القوانين الطبيعية، و يتحكم فيها، و يوظفها لصالحه، فتزداد سعادته و فرديته و خصوصيته."[2] و على الرغم من التركيز على الجوانب المادية إلا أن التيار العلمي أقر بأن للنهضة جانبان، الجانب الأول إنساني، يتعلق بأهمية الفرد و دوره في المجتمع، أما الجانب الثاني فهو مادي، متمثل في سيطرة الإنسان على الطبيعية لكي تتحقق له السعادة، و ذلك من خلال التوجه إليها لمعرفة قوانينها و التحكم في ظواهرها، و تسخيرها لمصلحته.

و يعتبر التوجه إلى الواقع المادي و إصلاحه هي أبرز سمات التيار العلمي و يقول سلامة موسى في ذلك:"نحن في نهضة، فيجب أن نفهم معاني النهضة، و يجب أيضا أن لا نقف منها موقف المتفرجين، إذ علينا أن نعمل فيها و نعاونها، و نعيش اتجاهاتها نحو المستقبل، و النهضة ثراء و قوة و صحة و شباب."[3] "كما أنا النهضة تقوم على الإنسان و من أجله، و لذلك هي لم تعن في الماضي، و هي لا تعني الآن شيئا سوى البشرية؛ أي أن البشر أو الإنسان يجب أن يعمل و يعتمد على نفسه في هذا العالم، و أن يعتمد على عقله فقط، إذ ليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمع في تحقيق سعادته فيه."[4]

أما زكي نجيب محمود فهو يرى أن النهضة هي أن تعاد صياغة القيم، بل و استبدالها بقيم جديدة، عندما تصبح القيم القديمة غير مجدية و غير متوافقة مع المواقف الجديدة "و إن إزاحة القيم القديمة من صدور العامة، مهمة ليست بالهينة، و لذلك يجب أن يقوم بها المثقفون، و هي ما تسمى مرحلة التنوير."[5] "و كلما زادت القاعدة التي تقوم عليها تلك القيم الجديدة و كلما تجاوزت حدودها الإقليمية كلما زادت الأمة رقيا، فإننا نعني بأن ثقافة أمة قد تطورت على فترة معينة من الزمن إلى أعلى أو الأمام، فأما التطور إلى أعلى فمعناه أن يرتفع الهرم الثقافي على قاعدة أعرض و إلى قمة أعلى، و القاعدة الأعرض هو محو الأمية لأكبر عدد، و القمة الأعلى بلوغ رسالتنا الثقافية وراء حدودنا، و أما التطور إلى الأمام فيقاس بمقدار لحاقنا بركب الحضارة العصرية، في علومها و فنونها التي تعد معارضتها توقف."[6] و تعد هذه الدعوة من أهم سمات التيار العلمي حيث يجمع رواده على أن النهضة تتم من خلال تبني النموذج الغربي.

"[1]" شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص 33

"[2]" عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط 1، دار الفكر، دمشق 2000، ص 12

"[3]" سلامة موسى، ما هي النهضة، ط 12، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 2000، ص 5

"[4]" المصدر السابق، ص 20

"[5]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1982، ص 99

"[6]" زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1979، ص ص 244، 245

3- النموذج الغربي للنهضة عند التيار العلمي

"يمكن القول إن ما حدث عندما قامت النهضة الأوروبية كنتيجة لاتصالها بالحضارتين العربية و البيزنطية، فأخذت تتلمس جذورها اليونانية و الرومانية و تتعهدها و تحاول إحياءها، هو ذاته ما حدث في النهضة العربية المعاصرة، التي حصلت بفعل الاحتكاك بالحياة الغربية و التأثر بحضارتها."[1] و لكن لم يتوقف الأمر عند حد الاحتكاك و المقارنة بالآخر، بل تعدى ذلك "إلى ظهور مواقف تدعو إلى القبول المطلق، و الحافز إليه هو الاعتقاد إن مثل هذا القبول أو الإقبال الكامل على الحضارة الجديدة و الاندماج فيها، هو وحده الكفيل بالحفاظ على الكيان و مسايرة الزمن و ضمان العزة و التقدم."[2] و يعتبر هذا الموقف هو موقف رواد التيار العلمي من الحضارة الغربية، بل و يعد الأخذ بكافة أشكاله عن الغرب هو الدعامة الأساسية للتيار العلمي.

و يرجع موقف القبول المطلق إلى عدة أسباب، يمكن أن نعتبر أهمها "هو النظر إلى المدنية الغربية الناشئة على العلم و الصناعة مدينة عالمية لا تخص مدنية بذاتها، بل يمكن الأخذ منها بدون قيود؛ لأنها إنجاز حضاري إنساني غير ضار و غير متناقض مع القيم، بل هو مظهر للتقدم الاقتصادي الذي تسعى له كل المجتمعات الإنسانية."[3] من منطلق أنه" كلما ازدادت الفرص المتاحة لأي مجتمع للاقتباس من الغير ازدادت سرعة تقدمه الثقافي."[4] مع الإشارة هنا إلى كيفية الاقتباس لم تكن محل إجماع حتى بين رواد التيار العلمي.

و مع أن النموذج الغربي للنهضة تعد الفكرة الجوهرية للتيار العلمي إلا أن هناك من يرى أنها تعم كل تيارات الفكر العربي، و لذلك يعتبر "أن تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة، الإصلاح الديني و العلمي العلماني و الليبرالي، قد أخذت الغرب كنمط للتحديث في وقت يقظة الأنا و رؤية ذاتها في مرآة الأخر، فقد كان الأخر يعني الحرية، و الديمقراطية، و حرية الصحافة، و نظم التعليم، و العلم الطبيعي، لا فرق في ذلك بين الأفغاني رائد الإصلاح الديني، أو شبلي شميل رائد التيار العلمي العلماني، أو الطهطاوي رائد الفكر الليبرالي، إنما الفرق كان في كيفية الاستخدام، و مظان التطبيق؛ فقد اعتبره الأفغاني النموذج لإصلاح الدين، و اعتبره شميل نموذج تغيير المجتمع، و اعتبره الطهطاوي نموذج بناء الدولة."[5] و هذا الرأي تنقصه الدقة، من جهة لا يعد صائبا تعميم رأي شخص على تيار كامل، و لا يقيم التيار وفقا لرأي إحدى شخصياته، و من جهة أخرى كان الغرب بالنسبة لبعض التيارات الفكرية هو العائق أمام النهضة، فإن كان الغرب هو الدافع للنهضة في

"[1]" قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ص 236
"[2]" المرجع السابق، ص 241
"[3]" شحات الناطور و آخرون، مدخل إلى تاريخ الحضارة، ط 2، دار الكندي، أربد 1990، ص 13
"[4]" رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، د. ط، المكتبة العصرية، بيروت 1964، ص 429
"[5]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 21

معظم تيارات الفكر العربي إلا أنه ينظر إليه من جهتين، الأولى أن تقوم النهضة لمواجهة الغرب و تياراته الفكرية المتعارضة مع قيمنا، و الأخرى أن تقوم النهضة اعتمادا على نهضة الغرب و فكره.

و انطلاقا من هذا التصور تكون الدعوة إلى النموذج الغربي صفة لا يمكن أن تعزى إلا إلى التيار العلمي؛ حيث كان رواده يرون أن الغرب نموذج إيجابي يجب الأخذ به، و هو نقيض لرؤية الغرب كنموذج سلبي يجب أن نتبنى نموذجا مخالفا له، و قد قدم رواد التيار العلمي عدة مبررات للأخذ بالنموذج الغربي، على رأسها هو أن العالم العربي يعاني من نفس المشاكل التي كانت تعاني منها أوروبا في عصور تخلفها، و بالتالي على العرب الأخذ بنفس الحلول التي استطاعت أوروبا أن تتجاوز بها مشاكلها، بل و هناك من يجعل من النموذج الغربي نموذج عالمي لابد لكل من يريد اللحاق بالعصر أن يأخذ به، كما أن النهضة ليست إبداعا خالصا لأي شعب، بل هي أخذ و عطاء و تواصل حضاري يقوم على الاقتباس من الغير.

و في هذا السياق يرى سلامة موسى أن الاعتماد على الغرب في نهضتنا لا يخرج عن مفهوم التبادل الحضاري الطبيعي، الذي تسير عليه الحضارات، في تطورها، فكما اقترض الغرب منا، اقترضنا منهم، و الحضارة الغربية تتغلب و تسود أينما وجدت في هذا العالم، و لا يمكن أن تحيا أمة إذا خالفتها، و نعني بالحياة هنا القوة و العلم و الثراء، و لا نستطيع أن نتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية و المساواة و الدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون.[1] و هذا التحديد لأهم سمات النهضة الغربية و النهضة عموما و هي الحرية و المساواة و النظرة العلمية. يجعل النهضات لها سمات موضوعية متشابهة.

و تأكيدا لذلك التشابه بين النهضة العربية و النهضة الغربية يرى أننا " في هذه الأيام نعاني مشكلات فلسفية كالتي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا، و الثانية في فرنسا."[2] بل يذهب سلامة موسى إلى أننا متشابهون في الأصول التاريخية بل و حتى في الوجوه و الفكر حيث"إننا في النزعة أوروبيون، إذ نحن أقرب الشبه في هيئة الوجه و نزعة الفكر إلى الإنجليز منا إلى أهل الصين، فلماذا لا نصطنع جميعا الثقافة و الحضارة الأوروبية، و نخلع عنا ما تقمصناه من ثياب أسيا، أجل يجب أن نكون أوربيين صالحين."[3] و ينتقل سلامة موسى من التشابه الفكري و التاريخي إلى تشابه تشريحي أو عرقي، و لكنه يجعل ذلك التشابه مرهونا بالمقارنة مع شعوب أسيا؛ أي أننا أقرب إلى أوروبا منا إلى أسيا، و إن كانت المقارنة لا أساس لها، إذ ليس هناك من يدعو إلى الأخذ عن الحضارات الآسيوية، لكي يقال إننا أقرب إلى أوروبا، إلا إذا كان يعتبر أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة آسيوية و

"[1]" سلامة موسى، ما هي النهضة، سابق، ص ص 94- 107 بتصرف
"[2]" المصدر السابق، ص 129
"[3]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 526

بالتالي يكون القصد من مقارنته هو أننا أقرب إلى أوروبا من الحضارة العربية الإسلامية، لكي تسقط حجته برمتها.

و لم يتوقف سلامة موسى عن حد الافتتان بالنموذج الفكري، بل تجاوز ذلك إلى الافتتان بوعاء ذلك الفكر و هي اللغة، حيث دعا أيضا إلى تطوير اللغة لكي تكون قادرة على استيعاب العلوم الغربية "لأن الأوروبيين كانوا يغرسون الأصول لحضارة بشرية عالمية، و لذلك فاللغات الغربية تعين المفكرين على الابتكار، و يعتمد كتابها على الابتكار في تأليف المعاني، و الذي لا يعرف لغة حية كالإنجليزية و الفرنسية و الألمانية، فلن يستطيع أن يعد نفسه حاصلا على ثقافة العصر، و سيبقى هكذا مدة طويلة حتى يتغير مزاج الأمة، فتقبل على الحضارة العصرية، و نعيش فيها بنفوسنا، كما نعيش فيها بأجسامنا."[1]

و لا نجد نفس القدر من الافتتان بالحضارة الغربية عند إسماعيل مظهر، إذ يرى أن الحضارة الغربية لم تصل إلى درجة كبيرة من النضج، إلا أنها تعد أرقى الحضارات حتى الآن، و كما سيتبين لاحقا تركيز رواد التيار العلمي على الحرية كمقوم من مقومات النهضة، فإن دعوة إسماعيل مظهر للنموذج الغربي تقوم أساس على هذه الخاصية، و هي أن الحضارة الغربية قامت على الحرية و القانون، و يظهر ذلك في قوله:"فالقانون الوضعي و الحرية في حمايته، إن لم يستقرا في أوروبا الاستقرار الكامل، فإن استقرارهما فيها كان أثبت و أقوى منه في أي بقعة أخرى من بقاع العالم، و إن استقر في دولة قومية من الدول الناشئة، حكم القانون، و ثبت فيها غريزة طاعة القانون، و استأصلت في نفوس أهلها، تبع ذلك نشوء فكرة الحرية، و لهذه الأسباب مضت تلك الأمة السعيدة المحظوظة، التي شهد العصر الحديث غزو حضارتها، الذي عم أنحاء الكرة الأرضية."[2] و يشير إسماعيل مظهر هنا إلى التشابه بين النهضة الغربية و النهضة العربية، حيث يرى أن تبني الفكر القومي في الوطن العربي لا يكفي لإحداث نهضة، بل يجب أن يتبعه إرساء قواعد الحرية و القانون، على غرار ما حدث في النهضة الغربية.

و لقد أنطلق زكي نجيب محمود من نفس الأسباب لتبنى النموذج الغربي للنهضة، و من أهمها هو أن الواقع العربي المتخلف، و الذي يحتاج إلى نهضة، كما أن الفشل الذي عرفته المحاولات الإصلاحية الأخرى التي اعتمدت على المناهج التراثية في النهضة، فتح المجال أمام تبني نموذج جديد، و لذلك رأى أن الواقع العربي لم يعد يتماشى مع طريقة التفكير القديمة التي أثبتت عجزها أمام التحديات الراهنة، و يقول مؤكدا ذلك:" إن الواقع الجديد الذي استعصى على السحرة أن يردوه إلى صورة النماذج المخزونة في الكتب، لآبد أن يمضي قُدماً باحثاً له عن كتب جديدة تسايره، يكتبها كُتّاب آخرون، وفي هذا تكون الصحوة التي يسميها التاريخ بالنهضة،

"[1]" سلامة موسى، التثقيف الذاتي، مصدر سابق، ص 184
"[2]" إسماعيل مظهر، القانون و الحرية في الحضارة الغربية، د. ط، دار العصور، القاهرة د.ت، ص ص 26، 27

كـان ذلـك فـي اليقظـة الأوروبيـة، فهل يصـلح سـواه فـي اليقظـة العربيـة الحديثـة؟"[1]
ويتفـق زكـي نجيـب محمـود مـع سـلامة موسـى فـي أن الأمـر لا يخـرج عـن التبـادل الحضـاري "لأن الثقافة العربية لم تكن عربية خالصـة بـل انتقل إليـه الكثيـر مـن الفكـر اليونـاني و الهنـدي، و لا الثقافـة الغربيـة خاليـة مـن عناصـر اسـتمدتها مـن التـراث الإنساني ككل."[2] إلا أن النهضة الأولى للمسلمين كانت في ظروف تختلف عمـا نمـر بـه الآن، لذلك لم تعد المناهج التي تركوها مجدية، و لذلك كان نموذج النهضـة الغربيـة أكثر صلاحية للنهضـة، لأنـه قام في ظروف مشابهة لما يعاني منه المسلمون الآن.

و نجد أن آراء زكي نجيب محمود تتطابق تماما مع آراء سلامة موسى في هذا الجانب إذ يرى هو أيضا أننا نمر بنفس المرحلة التي مر بهـا الغرب فـي نهضـته، بـل يزيـد علـى ذلـك بـأن يعتبـر التشـابه حتـى فـي الضـروب النفسـية، فيقـول:"فلـو كـان فـي تاريخ الأدب الغربي عصر أقرب شبهاً في ضروبه النفسية إلـى عصـرنا - و لابـد أن يكـون اقـرب إلـى نفوسـنا- فهـو أدب النهضـة الأوروبيـة، فقـد كـان النـاس عندئـذ فـي الغرب، كما هم الناس اليوم في شرقنا العربي، علـى أبـواب عصـر علمـي يكشـف لهـم عن لغز الكـون بـدرجات، فـلا يعـود هـو نفسـه العـالم المغلـق الـذي كـان فـي العصـور الوسطى، و لا هـو العـالم الـذي أزيـل عنـه السـتر ففقـد سـحره، كمـا أوشـكت أن تكـون الحال مع أبناء الغرب اليوم، و يخيل إليّ إننا في الشرق العربي في مرحلة كالتي كـان فيها الغرب في القرن السابع عشر، فلا نحن فـي غفلـة الماضـي، و لا بلغنـا مـن التقدم العلمـي مـا يقتـل الـروح."[3] و مـع التشـابه فـي حالـة القلـق التـي عرفتهـا أوروبـا فـي يقظتهـا، إلا أن هنـاك خـلاف لا يسـتهان بـه بـين المـرحلتين، فـإن تشـابها مـن الناحيـة الفكرية و النفسية، إلا أنها لم تدم طويلا في أوروبـا كمـا حـدث فـي اليقـظ العربيـة، لأن العرب من الناحية الفكرية مازالوا يعشون تلك الحالة منذ يقظتهم حتى الآن.

و بما أن زكي نجيب محمود قد خلص إلـى أننـا متشـابهون فيمـا نمـر بـه الآن مـع ما مر بـه الغـرب فـي نهضـته، لـذلك فهـو يـرى إننـا "إذا أردنـا نهضـة فمـا علينـا إلا أن نتسـاءل مـا الـذي أسـدل السـتار فـي أوروبـا علـى عصـورها الوسطى؟ ثـم كشـف لهـا الطريق إلى عصر حديث؟ كيف جاءتها البذور فاتحـة أعينهـا علـى عوامل الركـود و الجمود لتزيحها، و تنطلق إلى الحضـارة الجديدة، و هي الحضـارة التـي يعيشـها العـالم اليوم، ذلك سؤال نسأله لعلنا نقع على جواب ينفع الأمة العربية و هـي تتأهب لتستقبل العصـر الجديـد، مـا هـي أقـوى المصـابيح التـي توهجـت بضـيائها فـي أوروبـا سـاعة انتقالها من حياة إلى حياة؟ فلعلنا لو عرفنا أضأنا مثلها لتنزاح الظلمة عن الطرق."[4]

و لقد أجاب زكي نجيب محمود عن التساؤل السابق بإجابة تتسم بـالعموميـة، و تقـوم أساسـا علـى مبدأ التفـوق الغربـي فـي كافـة المجـالات، فيقـول:"كـان منطقـي منـذ

"[1]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 33
"[2]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1993، ص 185
"[3]" زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، مصدر سابق، ص ص 68، 69
"[4]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 29

الأربعينات فصاعداً بوجوب الأخذ عن ثقافة الغرب منطقاً مبسطاً فمادمت رأيت البون شاسعاً بيننا في الحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته و تقدم العلوم والفنون في الرخاء ونظافة العيش و الإحساس بالحياة فلماذا لا ننقل إلى أرضنا هذه الشجرة لعلنا نفئ إلى ظلها و نأكل ثمارها؟ و لم أفرق بين ما يجب نقله وما لا يجب، فكل ما عندهم واجب النقل مادمنا في حاجة إليه."[1] و لأن الإجابة تتسم بالعمومية لم توضح مفهوم الحاجة، فهل هي لإكمال ما ينقصنا على غرار ما فعل إسماعيل مظهر، أم لكي نستبدل به ما لدينا من تراث لم يعد مجديا كما أعلن سلامة موسى.

و لا يمكن أن نعتبر ما دعا إليه زكي نجيب محمود في مرحلة من مراحل تطرفه الفكري، تحديدا لمفهوم الحاجة التي تتطلبها النهضة العربية، حين بلغ به الافتتان بالغرب حدا من التطرف دفعه إلى أن يقول:" فإذا أردنا سياسة أو تعليماً أو إصلاحا للأسرة أو المجتمع، فأي طريق نختار؟ إن الجواب عندي واحد واضح ولا تردد فيه ولا غموض، وهو الجواب الذي أجابت به (تركيا)[*] صريحة جريئة مخلصة الجواب الواحد الواضح، هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا و آدابنا وعاداتنا و وجهة النظر إلى الدنيا، إنني في ساعات حلمي أحلم لبلادي باليوم الذي اشتهيه، بأن أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، و ارتدينا من الثياب ما يرتدون، و أكلنا كما يأكلون، و نظرنا إلى الدنيا بمثل ما ينظرون."[2]

إلا أن النهضة العلمية و التطور العلمي الذي شهده الغرب، يعد أهم ما دعا إلى تبني النموذج الغربي للنهضة، و هو على رأس ما نحتاج إليه، و " لما كانت الحضارة الإنسانية منذ النهضة الأوروبية قد اتخذت أوروبا أولا ثم أمريكا مقرا لها في طريقها الطويل الذي أخذت تتنقل خلاله من موطن إلى موطن، فقد بات الغرب أبان الثلاثة قرون الأخيرة هو مركز العلم، فلا مندوحة لمن يريد التحدث عن أصول العلم و فلسفته و منهجه، من الرجوع إليه ليستقي منه مادة حديثة، و برغم يقيني من أن العلم قد انتقل اليوم نقله فسيحة بعدت به عما كان عليه في العصور الوسطى في الشرق و الغرب و إن اختلاف علم اليوم عن علم الأمس لا يقتصر على مقدار الحقائق المحصلة وحدها، بل قد جاوز الكم إلى الكيف، فالأساس نفسه قد تغير و تغير معه اللون الغالب كله."[3] و لا نلتمس هنا إشارة إلى ضرورة الأخذ عن الغرب، بل تفنيدا للآراء التي تدعو إلى أن نستقي العلم من علمائنا العرب الأوائل، لأن العلم قد تغير تغيرا كبيرا لا يسمح أو لا يفيد فيه الرجوع إلى الوراء، لأن التغير شمل منهجه أيضا، و ليس مقدار الاكتشافات و المعلومات فقط.

"[1]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 72

* إن التجربة التركية في الاندماج مع الغرب تعتبر من أسوء التجارب، فلقد فرض أتاتورك هذه التجربة بالقوة رغم حفاظ تركيا على صبغتها الدينية، إذ لم تستطع أن تحقق تقدما باهرا، و ذلك لأن الاندماج كان شكليا إلى حد كبير، إذ لا يكفي استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتنية لكي يتحقق الاندماج، لأن الذهنية و منطق التفكير لم تتغير، و نتج عن ذلك مسخ لا هو غربي و لا هو تركي و لا هو إسلامي، أنظر [محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ص 277 و ما بعدها]

"[2]" زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1984، ص 218

"[3]" زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، د. ط، مطبعة مصر، القاهرة 1961، ص ص 3، 4

ونلاحظ أن الدعوة للغرب لا تقوم على الجوانب العلمية فقط، بل هي إنسانية أيضا، كما أكد سابقا سلامة موسى، و زكي نجيب محمود أيضا، و لذلك "إذا كان اتجاه الفكر في الغرب همه صون الإنسان من كل ما يطحنه أفيكون غربياً أن ننشر فكره في بلادنا لفرز مثل ما افرزه في الغرب من تقديس لمكان الإنسان وان نقبل بجذوره التماسا لثماره كما يجب أن نقبل نتائجه الفرعية ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية للأمور مادامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاص."[1]

و تبعا للتطور الفكري الذي مرت به أفكار زكي نجيب محمود فإنه يعدل في موقفه العام من الأخذ بالغرب و يقول في ذلك:" فأما المرحلة الأولى من حياتي فقد كنت لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا، لأنها هي حضارة القوة والعلم و الإبداع، و تحقيق السيادة علي الطبيعة، و تسخيرها بما ينفع الجميع دون استثناء، أما بعد ذلك فرأيت أنها و إن تكن ضرورية ضرورة حتمية، إلا أنها لا تكفي وحدها، إذا لابد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها، من سمات ثقافية تميز هويتها، ليكون تاريخها تاريخاً واحداً موصول الحلقات."[2] و إن هذا التغير لا يعتبر تغيرا جوهريا، إذ لا يعني التخلي عن الأخذ عن الغرب أو التخلي عن نموذجه النهضوي، بل هو محاولة لم تكلل بالنجاح لتكييف العصر مع التراث. و سيتضح ذلك من خلال عرض محاولته التوفيقية في الفصل الثالث.

و هذا التعديل في الموقف العام كان نتيجة لما وجه من انتقادات لأفكار التيار العلمي حول الأخذ بالنموذج الغربي، حيث هناك من يرى "أن ذلك يعتبر نقص في تحليل التجربة الأوروبية في العلم، فتصورها كأنها الثمار دون الجذور، فالعلم الأوروبي إنما كان تطورا طبيعيا لعصور الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، و النهضة في القرن السادس عشر، و العقلانية في القرن السابع عشر، و التنوير في القرن الثامن عشر، و الفكر العلمي في القرن التاسع عشر."[3] و يمكن أن نعتبر أن وجهة النظر هذه هي ذاته تعبر عن نقص في تحليل التجربة الأوروبية، فإن كانت أوروبا مرت بتلك المراحل لتصل إلى مرحلة التطور العلمي، لا يعني بالضرورة أنها كل مرحلة أفرزت المرحلة التي تليها، بمعنى أنها ساهمت إيجابيا في ظهورها، و إن تتابعها الزمني لا يعني ترابطها منطقيا، بحيث أن يسبق كل تطور علمي إصلاح ديني، و يمكن الأخذ بالتطور العلمي دون حاجة للمرور بكل تلك المراحل.

كما أن هناك من يعتبر "أن بلدان العالم الثالث قد تفاعلت مع العقل الغربي و تباينت سبل التفاعل و الانفعال بين صد و قبول و ملاءمة، و إن أثره لا ينكر على فكر أجيال المثقفين المحدثين في العالم العربي، و أثره على التوجيه السياسي بصفة عامة، و لكن مهما كانت طبيعة تلك العلاقة، و مهما كانت حاجتنا ماسة للإفادة

"[1]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 75
"[2]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 167
"[3]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 444

بإنجازات العقل الأوروبي في مجال العلوم، إلا أننا لا ننكر خصوصية الجذور الثقافية لكل أمة، و لهذا يخطئ البعض إذ يتصور إننا نعاني نفس الأزمة."[1]

و بالطبع كانت أفكار زكي نجيب محمود عن التطابق بين مراحل نهضة الغرب و النهضة العربية هي الدافع إلى الرد على من يقسمون العالم إلى غرب وشرق، كما عارض ذلك سلامة موسى، في إشارة إلى الاختلاف الفكري و الحضاري بين الغرب و الشرق، و يقول زكي نجيب ردا على ذاك:"فكم تغيظك هنا أن تسمع هنا مقارنة سخيفة بين ما يسمونه شرقاً أو ما يسمونه غرباً فيقال عرف الشرق كيف يخلد إلى السّكينة فهو ينعم و أما الغرب فهو يغلي بالحروب والمصانع التي تصنع القنابل الذرية لكي أرى هنا سكينة الموت وارى هناك قلق الحياة الطامعة و إذا أخذت تدب فينا الحياة، فبمقدار ما نحن آخذون في سبيلنا إلى مشاركة الغرب في قلقه واضطرابه فلو خيرت بين أن أكون في أمة تنتج القنابل وبين أن أكون في أمة تلقى عليها القنابل لما ترددت في الخيار."[2] و إن الخلاف بينه و بين سلامة موسى، أنه جعل الانتماء للغرب يرجع للاختيار، الذي يرجع إلى أسباب نهضوية، تتحقق من خلالها الرفعة للإنسان، و ليس له أسباب عرقية.

و هناك جانب أخر من جوانب نقد النموذج الغربي للنهضة، تم فيه تخطي عدم صلاحية ذلك النموذج للبيئة العربية، بل أعتبر أنه نموذج غير صالح أساسا، و ذلك من خلال نقد الحضارة الغربية بما شهد به أهلها، و ما وجهوه لها من انتقادات، ثم بعد ذلك تناقلته ألسنة المفكرين العرب، كحجة يردون بها على من يرون في الغرب نموذجا للنهضة، و لقد قدمت تلك الانتقادات ليس بوصفها تعبيرا عن الواقع، بل بشكل نبوءات عما ستئول إليه الحضارة الغربية نتيجة لتطرفها المادي، و لذلك كانت تركز على أهمية الجوانب الدينية و الروحية التي أهملتها الحضارة الغربية.[✱] و هذا هو ما حفز دعاة النموذج التراثي المضاد لتبنيها.

و بما أن المجال مفتوح لشهادة الغرب على ذاته، لابد من التوقف عند آراء الغرب في هذه النبوءات، و يكفي منها اعتبار ***كارل بوبر*** أن(***شبنغلر)*** ليس فقط نبيا زائفا لتدهور مزعوم، بل إنه عرض لتدهور الضمير الفكري لبعض كُتّاب الغرب، أي أن تدهور الغرب لن يحدث للأسباب التي ذكرها شبنغلر، بل ظهور كُتّاب مثله هو دليل على تدهور الضمير الفكري الغربي، حيث يمثل شبنغلر و أمثاله انتصار العجرفة الفكرية، و نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش للمعرفة، باستخدام الكلمات الطنانة، هم باختصار يمثلون انتصار المذهب التاريخي، الذينِ صارع(***شوبنهاور)*** ضده و أعتبره الكارثة الفكرية الألمانية.[4] و رغم ذلك ليس لهذا الرأي

"[1]" كرين برينتون، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 13

"[2]" زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مصدر سابق، ص ص 71، 72

✱ أنظر [شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني] و [كولن ويلسون، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي]

"[4]" كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، مرجع سابق، ص 247

أي قيمة عند من يعتبرون أن الغرب صادق عندما ينتقد نفسه، و كاذب بل و داعيا للهيمنة الثقافية و ممثلا لها، عندما يبجل نفسه.

و نعود لما قاله دعاة النموذج الغربي من العرب، ردا على ذلك إذ يقول زكي نجيب محمود:" كثيرا ما نتلقف ما قاله كتاب أوروبا و أمريكا في نقد حضارتهم التي صنعوها بأيدهم، فرحين لندلل بها على وجوب التنكر لهذا العصر، قائلين ها هم أولاء شهود من أهله، قد أدلوا بالشهادة، و بذلك ننسى الفرق الجوهري بين رجل قوي يشعر بوعكة المرض، و رجل عليل يشعر بصحوة من عافية، لقد شرب هؤلاء كأس العصر حتى الثمالة، فلا بأس عليهم من داع يدعو إلى شيء من كبح الجماح، و أما نحن فلم نجرع من حضارة العصر إلا جرعة، لا أضنها تزيد عن المضمضة إلا قليلا، و إذاً فلا جناح علينا من غمس عقولنا في علوم العصر و تقنياته، و سيمضي وقت طويل قبل أن يأخذنا من أخذ أولئك من قلق."[1] و يضاف إلى ذلك أيضا، أنه ليس من الضرورة السير على نفس خطى الغرب، بل إن الاختلاف بين البيئة العربية الإسلامية و بين البيئة الغربية الذي يحاجج به البعض، هو ذاته ما يكفل وجود تغاير يكفل عدم متابعة التطرف المادي، نظرا لما يتمتع به الدين الإسلامي خلافا للمسيحية من مرونة وقوة تكفل له السير جنبا إلى جنب مع التطور المادي دون أن يطغى أحدهما على الآخر.

و يرى سلامة موسى أن الحضارة الغربية هي قمة التطور الحضاري، و هذا ما يعني أيضا أنها تفوق في تطورها حتى الحضارة العربية الإسلامية، و بناءً عليه يطالب بعدم تفضيل حضارة المسلمين على حضارة الغرب، و ذلك "لأن الحضارة الأوروبية على ما فيها من عيوب تعد بالمئات هي آخر درجات التطور الاجتماعي، و من البلاهة البالغة أن يظن أحد الشيوخ أن حضارة بغداد أو القاهرة كانت تبلغ من السمو عُشر مما تبلغه الحضارة الأوروبية الآن، لذلك يجب أن يكف كتابنا عن التنطع و الزهو في انتقاد هذه الحضارة."[2]

و وفقا لهذا التصور للنهضة، المعتمد في مجمله على النهضة الغربية، صاغ رواد التيار العلمي المتطلبات الأساسية للنهضة العربية، و هي بالطبع لم تخرج عما كان السبب وراء النهضة الغربية، و ما يعود إليه الفضل في التفوق الغربي، و ريادته للحضارة الإنسانية في الوقت الراهن، و لذلك كانت مقومات النهضة في نظرهم ترتكز على الجوانب العلمية، تبعا لما حققه العلم من تطور كبير، كما لحق ذلك التطور تغير في الجوانب الإنسانية، و هو ما سيتم تناوله من خلال عرض مقومات النهضة كما تصورها رواد التيار العلمي.

"[1]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 66

"[2]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 674

ثانيا:-
مقومات النهضة

1- المنهج العلمي و العلوم الطبيعية

قبل الخوض في بيان الأهمية التي عزاها رواد التيار العلمي للعلم، وجب التوقف قليلا عند بعض المصطلحات التي استخدمت في هذا السياق، للتفرقة بينها، و بيان المراد من استخدامها، و ذلك لإزالة اللبس اللفظي عن معانيها، و الذي كان له دور كبير في كثير من الخلط عند المفكرين العرب، بل حتى في استخدام رواد التيار العلمي لها، و يمكن أن نعزو ذلك الخلط إلى الصعوبة الكبيرة في إيجاد معاني واضحة ودقيقة لتلك المصطلحات، و كذلك التطور الدائم لها.و كانت كلمة العلم هي الأكثر استخداما" و يعتبر العلم Science مجموعة من المعارف و الأبحاث على درجة كافية من الوحدة و العمومية، و من شأنها أن تقود البشر الذين يقومون بها إلى استنتاجات متناسقة لا تنجم عن موضوعات ارتجالية، و لا عن أذواق أو اهتمامات فردية، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكشفها بالتدرج، ونؤكدها بمناهج تحقق محددة."[1]"و هو نشاط عقلي تجريبي لتفسير و فهم موضوعات محددة، و هو يقوم على ثلاثة ركائز، الموضوع المادي للدراسة، و المنهج الذي ننتقل به من المقدمات إلى نتائج، ثم القدرة على تفسير ما حدث، و القدرة على التنبؤ بما سيحدث."[2]

"كما أن العلم نشاط ذهني منظم يمكن التعبير عن مجموع نتاجه لغويا بقضايا لفظية أو رمزية يحتمل صدقها كما يحتمل بطلانها و ضرورة ذلك ترجع بدورها إلى أن النتاج العلمي قابل باستمرار للتحقق، و هذا ما يجعل قضايا العلم في مواجهة حتمية بينه و بين الواقع، أو في حالة العلوم الشكلية بينه و بين معايير يمكن بالاستناد إليها تبرير الاعتقاد في نتاجه."[3] "فهو نشاط منظم يهدف بإتباع مناهج ملائمة إلى الوصول إلى نظريات قادرة على تعليل ما يلاحظ البشر من ظواهر والتنبؤ بما يستتر عنهم منها، و هناك نشاطات أخرى تحقق هذه الغاية مثل الأسطورة، غير أن ما يميز العلم هو أنه يتبع منهجاً يعبر بالنسبة لهذه الغاية أنجع البدائل التي طرحت حتى الآن، فيتميز العلم عن سائر المناشط البشرية بغاياته ومنهجه الذي يتصف بان احتمال تحقيقها بانتهاجه يفوق احتمال تحقيقها بانتهاج غيره من المناهج."[4]

"و يطلق اسم منهج العلوم الطبيعة على تلك الدراسات النظرية التي تهدف إلى معرفة مختلف الظواهر التي يحتوي عليها الكون، و قيام كل علم من هذه العلوم بدراسة طائفة معينة من الظواهر بطريقة خاصة، و تختلف العلوم الطبيعة عن العلوم

"[1]" لالاند، مرجع سابق، ج 3، ص 1249
"[2]" محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت 2001، ص 56
"[3]" نجيب الحصادي، نهج المنهج، مرجع سابق، ص 69
"[4]" نجيب الحصادي، تقريظ العلم، مرجع سابق، ص 18

الرياضية التي تدرس موضوعات ذات طابع عقلي مجرد من كل طابع حسي، أما موضوعات العلوم الطبيعة فهي الظواهر المادية التي تقع تحت الملاحظة و التي نستطيع إجراء التجارب عليها."[1] و بهذا المعنى "فمنهج العلوم الطبيعية هو المنهج التجريبي، الذي يتألف من الملاحظة و الفرضية و التجربة ثم القانون، و لكن يجب ألا ننظر إلى هذه الخطوات كمراحل مستقلة، أو كخطوات تتابع بالضرورة بهذا الترتيب، فالملاحظة العلمية غالبا ما تسبقها فكرة موجهة هي الفرضية في شكلها التخميني، و لا تصبح هذه الفكرة فرضية علمية إلا إذا سبقتها ملاحظات و تجارب، إذاً هناك تداخل بين هذه المراحل يصعب معه ضبط أيها الأسبق."[2]

و لا يقترن المنهج العلمي بالضرورة بالعلوم الطبيعية، "لذلك يقال عن كل ما ينسب إلى العلم إنه علمي، فيقال معرفة علمية، و الروح العلمية Esprit scientifique و يطلق هذا الاصطلاح على العقل المنظم الواضح الذي لا يسلم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه، و التدقيق فيه، و إقامة البرهان عليه."[3] و هذا هو المعنى الذي ركز عليه رواد التيار العلمي مع تركيزهم على الاهتمام بالعلوم الطبيعية، أي ضرورة اكتساب المنهج العلمي لا تقتصر على العلماء فقط.

"و لا خلاف على أن المجتمعات المتقدمة لم تحرز تقدمها إلا بفضل اعتمادها على العلم والمنهج العلمي والتفكير العلمي إن العلم في عصرنا هو سلاح الأمم فلم تعد المسألة إعداد بشريه ولا مساحات شاسعة وإنما أصبحت القوة لمن يمتلك ناصية العلم."[4] و هذه الحقيقة التي تنبها لها رواد التيار العلمي هي ما دفعهم إلى الدعوة إلى ضرورة الأخذ بأسباب العلم إذ لا خلاف على أن العرب رغم امتلاكهم لكل المقومات المادية و البشرية، يتذيلون في الوقت الراهن سلم الرقي و التقدم، وذلك لافتقادهم بشكل خاص للمنهج العلمي و على العموم يمكن وفقا لتقسيم الشعوب و الأمم إلى شعوب متقدمة و أخرى متأخرة، يمكننا استنتاج أن التقدم مقترن دائما بمدى الاهتمام بالعلم و الاعتماد عليه، و أن التأخر مقترن بإهمال العلم و منهجه.

و فيما يخص الوطن العربي فهو أكثر حاجة إلى العلم فهناك العديد من التحديات التي ترغمه على ضرورة الأخذ بالعلم "فالواقع العربي يزخر كل يوم بتحديات خارجية استعمارية، منها ما هو عسكري و منها ما هو اقتصادي، فهناك قمع في فلسطين و عقوبات تفرض على أقطار عدة من الوطن العربي، و حروبا أهلية، و كذلك زيادة سريعة في عدد السكان و تدهور في معدل دخل الفرد، كل هذه المشاهد يجب أن تشكل حافزا قويا للتغلب على العقبات التي تمنع البلدان العربية من الاستفادة من العلم."[5]

"[1]" محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط 4، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1966، ص 303
"[2]" محمد عزام، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 1، دار طلاس، دمشق 1993، ص 113
"[3]" جميل صليبا، مرجع سابق، ص 102
"[4]" عبد الرحمن عيسوى، سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، د. ط، منشاة المعارف، الإسكندرية 1983، ص 7
"[5]" أنطوان زحلان، مرجع سابق، ص 23

و رغم ذلك يكتسي موضوع التفكير العلمي في الوطن العربي بحلة خاصة، "ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم- بغض النظر عن أنظمته الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ و أصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه، في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في العالم العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي، و يبدو حتى اليوم أن نتيجة المعركة على كف ميزان، بل قد يخيل للمرء في ساعات التشاؤم أن احتمال النصر فيها أضعف من احتمال الهزيمة."[1]

و لقد دأب رواد التيار العلمي على ربط العلم و المنهج العلمي بالعلوم الطبيعية، على اعتبار أنها أفضل ممثل للمنهج العلمي و أنه قد حقق فيها قدر أكبر من التقدم، كما كان المقصود من التركيز على العلوم الطبيعية، استهجانا مضمرا للتركيز المفرط على علوم اللغة و علوم الدين، و التي لم تخرج عن سياق ترديد وحفظ ما قد قيل فيها في عصور سالفة كانت فيها علوم الدين و اللغة في أوجها، بل إن التركيز على تلك العلوم جاء على حساب العلوم التطبيقية، و إننا نعلم أن الأزهر بصفته مؤسسة علمية عريقة لم يعرف العلوم التطبيقية إلا في زمن قريب.

و لذلك نجد أن شبلي شميل قد اعتبر "أن العلم هو خير وسيلة لاكتشاف قوانين الكون، و سر الطبيعة، و أن العلم هو الدين الجديد، و طريق الخلاص، و العلوم الطبيعية هي أم العلوم، و أساس التربية، و نبراس الحياة في اللغة و السياسة و الاقتصاد و الاجتماع و القانون و الأدب، و لأجل ذلك يجب تبديل مدرسة الحقوق إلى مدرسة للكيمياء و الطبيعية، و إلى تدريس العلوم الطبيعية في المدارس الابتدائية."[2] و لابد من ملاحظة أن البيئة العربية التي ثار عليها شبلي شميل لكونها تفتقر لاهتمام بالعلوم الطبيعية، قد حاول جرها إلى طرف مقابل من المشكلة و هو التركيز المفرط على العلوم الطبيعية و تجاهل غيرها من العلوم.

ذلك لأن شبلي شميل كان يرى "أن العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية، و يقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، و أن تُقدَّم على كل شيء، و أن تدخل في تعليم كل شيء، فيصح نظر الإنسان حينئذ في لغاته، و ينتظم قياسه في دليله، و تقوى فلسفته، و تعلو آدابه، لانطباقها على العمل، و تصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي، و يتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة، و تقيده بنظام واحد شامل."[3] و من الواضح أن المقصود بالعلوم الطبيعية هنا هو المنهج العلمي، لأنه لا يمكن أن تطبق العلوم الطبيعية على اللغة و الأدب لاختلاف الموضوع و الهدف.

كما يوضح شبلي شميل السبب في تقديمه العلوم الطبيعية على غيرها، و يرجع ذلك إلى الفارق بين العلوم الطبيعية و بين ضروب المعرفة الأخرى، من حيث

"[1]" فؤاد زكريا، التفكير العلمي، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996، ص 8
"[2]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 436
"[3]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص 48

الزمن الذي نمت فيه، و النتائج التي حققتها، فإن كان الإنسان قد اعتمد على الدين و الأساطير في حل مشاكله لأزمان طويلة دون أن يحقق أي تقدم، إلا أنه عندما اعتمد على العلوم الطبيعية حقق تقدم هائلا و في وقت قصير قياسا إلى الوقت الذي اعتمد فيه على غيره من سبل المعرفة إذ يقول:" فإذا علمت أن شأن العلوم الطبيعة لم يأخذ يتعظم إلا في القرن التاسع عشر، و أن النواميس الكبرى التي تسوس الطبيعة لم تنجل حقيقة إلا في النصف الثاني منه و نظرت إلى النتائج العظمى التي ترتبت على ذلك في هذا الزمن القصير، من ارتفاع شأن المنافع العمومية، من تقدم الصناعة و الزراعة و التعليم، و معرفة حقوق الإنسان، و تقرير سيادة الأمم و اتجاه قوى العقل إلى النظر القريب الداني، و تولد حب البحث فيه عن الحقائق الملموسة، لم يبدُ لك شيء من الغلو في ما تقدم من القول."[1] و ذلك على وجه العموم أما في حال التخصيص، فيُدعم شبلي شميل دعوته إلى ضرورة الأخذ بالعلوم الطبيعية بتجارب قريبة خاضتها شعوب أخرى تنتمي إلى الشرق أكثر مما تنتمي للغرب الذي ازدهرت فيه العلوم الطبيعية، و قد كان المثال الأقرب و الأكثر تداولا هو تجربة اليابان[*]، "حيث أن نور العلم الطبيعي أمتد إليها و نهض بها إلى أوج الأمم الراقية في فترة زمنية قصيرة."[2]

و أما سلامة موسى فقد كان في تبنية لدعوة ضرورة الأخذ بالعلم كما هو حاله دائما في كل أطروحاته الفكرية، إذ يميل إلى تجاوز الحاضر إلى التنبوء بالمستقبل، فيقول:"و منذ كان سني عشرين و أنا أرى رؤيا تضيء طريقي، أرى مستقبلا تسيطر عليه العلوم، و إنسانية ظافرة لا تنتهي سيطرتها إلى حد، و لا تقف عند نهاية، فالعلوم تعمل للإنسان ما لم تستطع الفلسفة و الأدب أن يعملاه، فهي تضع القوة بين أيدينا، و كلما نمت العلوم و تقدمت زدنا قوة، و إذا كان تقدمها ليس له حد، فليس لتزايد قوتنا حد، و لسنا نطمع في مستقبل طويل، فقد كانت ثلاثة قرون كافية لنصل إلى ما نحن عليه الآن، و يكفينا قرن واحد حتى نترك هذا الكوكب و نستعمر الكواكب الأخرى."[3] و يلاحظ أن سلامة موسى يؤكد هو أيضا على الفترة الزمنية القصيرة التي استطاع فيها العلم أن يحقق تقدما هائلا للبشرية، مقارنة مع الوقت الطويل الذي قضته البشرية في الاعتماد على الفلسفة و الأدب دون تحقيق أي تقدم يمكن مقارنته مع التقدم الراهن، مع الإشارة إلى أن كلمة العلم كما يستخدمها سلامة موسى تنحصر في المعني التجريبي أو الطبيعي.

"[1]" المصدر السابق، ص 63

* رغم ذلك يمكن أن يقال الكثير حول التجربة اليابانية، فهي و إن كانت تجربة جديرة بأن يستشهد بها في سرعة النمو و التقدم و لكنّ ذلك يجب أن يقترن فقط بما تعرضت له اليابان من نكسة بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، دون أن يقترن بالأخذ بالعلوم الطبيعية كما يفعل الكثيرون، لأن اليابان كانت متقدمة من هذه الناحية قبل هزيمتها؛ فمن المعلوم أن اليابان كانت تمتلك أساطيل بحرية و جوية عملاقة و على أعلى مستوى تقني، أي أنها كانت متقدمة من الناحية العلمية ولكن الخلاف بين الحقبتين هو التوجهات السلمية بعد الهزيمة، مما أتاح لها البروز بشكل أكثر وضوحا على الساحة الدولية، و إن كان ذلك يعزى أيضا إلى الشروط التي فرضه المنتصرون.

"[2]" المصدر السابق، ص 49

"[3]" سلامة موسى، مختارات سلامة، مصدر سابق، ص 206

و يؤكد سلامة موسى أيضا على أهمية العلم الطبيعي في مقابل التقليل من شأن العلوم النظرية حين أعتبر أن "العلماء اليوم يعرفون أن التعليم الحقيقي هو أن يحتك الإنسان بالطبيعة، و يعرف منها ما يريد معرفة مباشرة، و كذلك عندما بدأت النهضة الأوروبية هجر العلماء علوم الورق و لجأوا إلى الطبيعة فشرّحوا النبات و الحيوان، و يجربون بأيدهم التجارب العلمية، و حضارتنا الراهنة هل حضارة العلم المنفصل عن الأدب، حضارة الصناعة القائمة على إدمان الاختراع، و لكن الصناعات مهما أوتيت من رقي إن هي إلا وسيلة من وسائل الحياة."[1]

و ينتقل سلامة موسى بعد التأكيد على أهمية العلم و قيمته من خلال ما حققه من نتائج لا تخفى على أحد في شتى أوجه الحياة، و ذلك من خلال الإشارة إلى ما كسبته أوروبا من جراء اهتمامه بالعلم، ينتقل بعد ذلك إلى الإشارة بأن الفارق بين العرب و أوروبا أي بين التخلف و التقدم، هو مقدار الاهتمام بالجانب العلمي، فهو يعتبر "أن الأمة العربية في عصرنا قد تخلفت عن أوروبا لأنها أهملت العلم و لن تستطيع أن تستعيد مكانتها في قافلة الارتقاء البشري إلا إذا أخذت بالعلم و الصناعة."[2] بل و ذهب إلى ضرورة التأكيد على الدعوة إلى العلم في الوطن العربي، نظرا لأن العلم أكتسب تلك القيمة التي تفصل بين العالم المتقدم و المتأخر، و لأن البيئة العربية هي في أحوج ما تكون للعلم، لذلك تبرز قيمة التوجيه العلمي في الثقافة العربية الحاضرة، "بل يجب أن يرتفع هذا التوجيه إلى مقام الدعاية."[3]

و ما تأكيد سلامة موسى على الاهتمام بالعلوم الطبيعية و المنهج العلمي إلا خطوة أولى، تستلزم عنها خطوة أخرى، و هي بلا شك تصنيع مظاهر الحضارة، أي كل ما نحتاج إليه، و لكي يكون لنا دور في بناء الحضارة الراهنة، و التي كما أكد سابقا تقوم على العلم، أي العلم الطبيعي "و إلى أن نصل إلى إنشاء المصانع لهذه الأشياء، يجب على الأقل أن ندرس الأصول و المبادئ التي نبني عليها اختراعنا؛ أي ندرس الكيمياء و الطبيعيات و البيولوجيا و الجيولوجيا و نحو مئة علم أخر و بلا ذلك سنبقى ضيوفا على الحضارة بل ضيوفا ثقلاء."[4] و لذلك فإن استيراد التقنيات من الغرب لا يكفي وحده دون أن يكون ذلك مرتبطا بأخذ المنهج العلمي الذي أنتج تلك التقنيات؛ بمعنى أن لا نكون مجرد مستهلكين لنتاج الغير، و في الوقت ذاته لا يكون لنا إسهامنا الخاص في الحضارة.

و ينظر سلامة موسى إلى العلم كركيزة للأدب أيضا إذ لم يحصره في الجوانب المادية التطبيقية، مبينا أنهما متكاملين، و إن كانت الأفضلية للعلم لما يعول عليه من منهج يجدد به نفسه بشكل مستمر يجعل من كل خطوة لاحقة أكثر صوابا من سابقتها حيث يقول في ذلك:"عندما أقارن بين الثقافة العلمية و الثقافة الأدبية أجد أن القيمة

"[1]" سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، مصدر سابق، ص 102

"[2]" سلامة موسى، ما هي النهضة، مصدر سابق، ص 32

"[3]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مصدر سابق، ص 135

"[4]" سلامة موسى، مشاعل الطريق للشباب، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1959، ص 112

للأولى أنها تحريرية لأن التفكير العلمي يسير على نهج ارتقائي، و التفكير الارتقائي هو بطبيعته تفكير علمي و هو لم ينشأ في أوروبا إلا بعد أن اتجه الأوروبيون وجهة علمية في القرن السابع عشر، و حتى الأدب إن لم يجد الحافز من العلوم فهو راكد."[1] "و ذلك لأن الأدب لا يحيا إلا إذ ارتكز على أساس العلم، و العلم نفسه معارف جوفا إذا لم يهضمها الأديب و مثّلها في ذهنه."[2]

و مما لا شك فيه لدى سلامة موسى أن الحياة عموما تقوم على العلم، فبعد أن يرتكز عليه الأدب و كذلك الصناعة و الإنتاج فهو بالضرورة يؤثر على الأخلاق و الدين بل يؤكد على أن يُصاغا وفقا للعلم أيضا، حيث ينتقل تأثير التقدم في الصناعة لكي يؤثر على الإنتاج، الذي يؤثر بدوه في الدين، و بالضرورة في الأخلاق، منقادا في رأيه وراء ماركس، إذ يرى أنه "ليس هناك شك في أن النظر العلمي الجديد سوف يغير الدنيا ليس فقط من حيث الإنتاج و التوزيع بل أيضا من حيث الأخلاق و الاجتماع و الدين لأن الأخلاق و الاجتماع و الدين تتوقف جميعها في كل زمان و مكان على طريقتي الإنتاج و التوزيع."[3]

و هو أيضا ما ذهب إليه إسماعيل مظهر حيث يعتبر أن العلم كسبيل للرقي و التطور، لا يقتصر دوره على الجانب المادي فقط، بل حتى في الجوانب الاجتماعية أيضا و ذلك إذ عرفنا كيفية توظيفه في حياتنا "لأن الإنسان في العصر الحديث قد تزود من العلم بقوى جديدة، و تهيأ له من الأسباب ما مكن له في الأرض، حتى لقد يستطيع إذا رشدت أحلامه أن يكون له أثر في توجيه خطى التطور نحو أهداف جديدة تقربه من عصره الذهبي الذي تطلع إليه الفلاسفة، و إن في الاجتماع من الأشياء التي يمكن أن تتحكم فيها الإرادات الإنسانية مستهدية بالعلم."[4]

و الحق أن دعوات رواد التيار العلمي سالفة الذكر قد يُنظر إليها على أنها متواضعة، كما أن فيها كثيرا من الخلط، إذا ما قُرنت بدعوة زكي نجيب محمود، الذي لم يدخر جهدا للدعوة إلى العلم و المنهج العلمي، و إن لم يختلف مع سابقيه من رواد التيار العلمي على أن العلم هو السبيل الوحيد لأي نهضة، إلا أنه كان أكثر حماسة و أكثر كتابة في هذا الجانب، و ليس ذلك غريبا لمفكر قد تأثر بالفكر الوضعي - كما سبق توضيحه- الذي يبجل العلم تجيلا مطلقا.

و لهذا نجد أن زكي نجيب محمود قد عبر عن نزعته العلمية بكلمات غاية في الشدة و الوضوح حين يقول:"إن دارس هذا الكتاب إذا ما رضي عما ورد فيه لابد أن تنتهي به الدراسة إلى نظرة علميه تجريبية، هي في رأينا شرط لا مفر منه إذا أردنا لأنفسنا نهضة فكريه صحيحة، أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على

"[1]" سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مصدر سابق، ص 135
"[2]" سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، مصدر سابق، ص 100
"[3]" سلامة موسى، التثقيف الذاتي، مصدر سابق، ص 193
"[4]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 122

أصحابه و لا على الناس شيئا، و عندي إن الأمة تأخذ بنصيب من المدينة يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه، فان كان نتاج العاطفة من فن و أدب وما إليهما قد صاحب المدينة الإنسانية في كل أدوارها، فلأنه علامة تدل على وجودها، أكثر منها عاملا من عوامل إيجادها."[1] و أن كان هذا الرأي فيه كثير من الصحة إلا أن فيه أيضا تجني على دور الفن و الأدب في الحضارة؛ فمن الناحية التاريخية قد كان كل من الأدب و الفن سبيل لنشر كثير من الأفكار العلمية، كما أن كثيرا من الأفكار العلمية قد كانت في بادئ الأمر هي مجموعة من أحلام الفلاسفة و الأدباء و الفنانين، فيما يعرف بأدبيات العلم، و قد أصبحت فيما بعد حقائق علمية، و لم يعرف التاريخ حضارة لم يزدهر فيها الأدب، تبعا لازدهار باقي نواحيها. و من هنا نعرف أن التطرف في تبجيل العلم كان ردة فعل تجاه تبجيل غيره، و فيما يتعلق بالأدب فلعل تركيز دعاة الأصالة على التفوق الأدبي للعرب هو ما قاد للهجوم ضده.

كما يتخذ زكي نجيب محمود منحا يتفق فيه مع الوضعية المنطقية في تبجيلها للعلم التجريبي، فيرى أننا "لم نعد نحيا في عصر التخمين والفروض النظرية الخالية، فليست الكلمة في عصرنا للأديب وخياله، إنما عصرنا عصر التجارب العلمية، والكلمة الفصل أصبحت للعالم في معمله، فإذا أردنا أن نعرف حقيقة ما عن الفرد أو المجتمع فلا تكون الوسيلة أن يجلس فيلسوف جلسة ***(أرسطو)***، ليتأمل هل الإنسان حيوان اجتماعي بفطرته أم اجتماعيته عادة مكتسبه، لم نعد نعيش في عصر يسوده تأمل الفيلسوف أو خيال الأديب، لكننا نعيش في عصر العلماء و أصبحت الكلمة للمعامل وحدها."[2] كما أكد كسابقيه، على أن الزمن الذي احتاجته البشرية لكي تتقدم تقدما كبيرا في ظل معرفتها بالعلم هو أقصر بكثير من الزمن الذي احتاجت إليه لتتقدم بغير العلم"إذ لن تجد عصرا فيه التطبيق العلمي على شئون الحياة المادية والفكرية معا يدنو من عصرنا، حتى يجوز القول بان الحياة الإنسانية قد تأثرت بالعلم في المائة سنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت خلاله لقرون مضت."[3] " و استطاع في هذا العمر القصير أن يغير من وجه الحياة الإنسانية ما لم تغيره آلاف السنين قبله كادت لا تعرف العلم في ثقافتها."[4]

و كانت دعوة زكي نجيب محمود للعلم نابعة من إعجابه بآراء ***(فرنسيس بيكون)*** بوجه خاص، بل إنه سعى إلى تحقيق أحلام بيكون، و يقول في ذلك:"و الحق أن صاحبنا[✱] إذ تأثر بما رواه بيكون عن أحلام عقله، لم يكن تأثره مما يزول عنه بعد يوم أو عام أو عشرة أعوام، بل هو تأثر باق معه حتى يومنا هذا؛ إذ يرى في الصورة المرسومة ما يتساءل إزاءه قائلا: لماذا لا يتحقق للإنسان هذا الحلم، و ما الذي يتميز به حلم أطلنطس الجديدة دون سائر الأحلام، إن أهل هذه الجزيرة قد

"1" زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج 1، مصدر سابق، ص - م-
"2" زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مصدر سابق، ص 193
"3" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 260
"4" زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي ج 2، مصدر سابق، ص 148
✱ تجدر الإشارة هنا إلى أن زكي نجيب محمود يلجأ أحيانا عندما يتحدث عن نفسه إلى عدم استخدام ضمير المتكلم بل يصوغ أسلوبه و كأنه يتحدث عن غيره، و برز ذلك بصفة خاصة في كتابه [حصاد السنين]

استبدلوا بالدولة السياسية دولة علمية."[1] "و جزيرة بيكون كما يوضحها في كتابة [أطلنطس الجديدة]، هي جزيرة العلم، ولقد وفق توفيقا شديدا في كتابه؛ إذ يرسم الخطوط الأولى في بناء مجتمع الدولة، إذا أردنا لها حياة علمية إلى ابعد آماد مستطاعة، إذ تتحول الدولة من السيطرة على المواطنين إلى السيطرة على الطبيعة، وان تتحول الوزارات و الإدارات من حصر اهتمامها بالسياسة إلى العلوم و بحوثها، فتكون وزاره الفيزياء و وزاره الكيمياء."[2]

و تنقسم الأهداف التي يرمي زكي نجيب محمود لتحقيقها من تبني فكرة بيكون عن دولة العلم إلى قسمين، قسم يتمثل في تبني العلم بجوانبه التطبيقية و طرد الخرافة، و قسم يبدو أنه خاص بالبيئة العربية متمثل في إعادة الثقة بأنفسنا، حيث يقول:" لو كنت أستطيع لجعلت محور المجتمع الأمثل في جزيرتي هو العلم، الذي يطارد الخرافة حتى يمحوها، ويسعى إلى التفكير فيما خلق الله، ولكن ليس تفكير العاجز الكسيح، بل ليكون جهدا مبذولا على النهج الذي عرفته عصور العلم الكاشف المنتج، الذي يفيض نوره على الناس، ويكسب نظرة علمية، ينظر بها الناس إلى ما يعترض طريقهم من مشكلات الحياة، أما المحور الثاني في جزيرتي فهو مطاردة الخوف الكامن في صدورنا، إذ هو الوجه السالب من موقفنا من دنيانا، موقفنا الذي تقل فيه الثقة في أنفسنا حتى تنعدم."[3]

و في هذا السياق نلتمس أحد أهم الأسباب التي دعت رواد التيار العلمي إلى تبنى النموذج الغربي للنهضة الذي قام أساسا على المنهج العلمي كما هو في العلوم الطبيعية، و اعتبارهم أن الفارق بين التقدم و التخلف هو ألأخذ بالمنهج العلمي، فيرى زكي نجيب محمود أننا "إذا تسألنا ماذا وراء قوة الغرب وضعفنا؟ فليست المشكلة هي لأن عندهم نتائج العلم و الفن؛ بل إنها في ما وراء إبداعهم و قوتهم، وذلك هو منهج النظر إلى العالم بصفة عامة و مناشط الحياة بصفة خاصة، وقد كنا نحن وهم في العصور الوسطى ننهج نفس المنهج؛ فكلينا كان يقرأ الكتب ويستخرج منها طرق الحياة، ولكن نهضت أوروبا بعد ذلك لأنها غيرت المنهج القديم بمنهج جديد، فلم يعد المرجع هو الكتب، بل جعلوا مرجعهم الطبيعية مباشرةً."[4] "إذ إن النهضة الأوروبية قد قامت يوم أن أسدلت ستاراً كثيفاً على الخرافات والتفكير المجرد، لتفسح المجال لرجال آخرين من أمثال ***(جاليليو) و (كلير) و (نيوتن)***، لا يقوم عليهم في عملهم خدام من الجنّ، بل يهديهم منطق العقل ومنهج العلم."[5] و هذا ما جعله يؤمن بأن "سبب كبوتنا الحضارية و فقدان بريقنا الحضاري، لا يمكن إرجاعه إلى أي سبب آخر، و لا يبقى أمامنا فرض إلا القول بأن عدم قدرتنا على إبداع العلم الطبيعي

"[1]" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، ط 3، دار الشروق، القاهرة 2005، ص 68
"[2]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 208
"[3]" المصدر السابق، ص 214
"[4]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص ص 224، 225
"[5]" زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، مصدر سابق، ص 209

الذي يقرأ الكون ويستخرج قوانينه، ثم يضع الآلات، لأن العلوم الطبيعية وما يتولد عنها، من ابرز ما غيّر هذا العصر."[1]

و على الرغم من افتتان زكي نجيب محمود بنهضة الغرب و حضارته إلا أنه يضيف إلى ذلك في إطار محاولته التوفيقية، أن الحضارة الإسلامية كانت هي أيضا حضارة علمية، و هو ما يجعل العلم "ليس غريبا على هذه الأمة منذ ظهورها على مسرح التاريخ؛ فكان في حياة العربي العلمية جوانب كثيرة تدل على بشائر لمثل هذا النوع من العلم، لذلك كان يمكن للأمة العربية أن تهضم فكر الغرب الحديث هضما يزيدها صحة، و لا يصيبها بأذى، لكنها لم تفعل حتى ألزمتها الحاجة إلى علم الغرب وصناعته، فاشترتها بالمال حينا وبحريتها حينا."[2] و من هنا تبرز أهمية أخرى للعلم، وهي توفير الحرية، لأنه لا مناص من الاعتماد على النتاج العلمي، و ذلك ما يجعلنا في حاجة إلى الغرب الذي يمتلكه، فلماذا نرفضه و نحن في حاجة إلى نتاجه مما يفقدنا حريتنا لحاجتنا لمن يملكونه.

و عليه فقد كان من أحد الأسباب التي أوجبت أن تسود العلوم الطبيعية هي أن فيها ما يوفر لنا الحرية المفقودة في عالمنا العربي و التي هي شرط من شروط النهضة و المرتبطة بشكل مباشر مع العلم "لأن الحرية بمعناها الصحيح هي فهم أسرار الطبيعة لقهرها، فتزيد من قوة القاهر سلطانا، ذلك هو عصرنا فالأحرار حقا هم أصحاب العلم، وما ترتب عليه، و أما المتحررون فما زالوا يمدون أذرع الحاجة و العوز لما يتصدق عليهم به غزاة الأمس، من أراد الحرية فليأخذ وسائلها ونعم في رحابها، و أما من وجد في مجرد التحرر من القيد شبعا تاركا للأحرار أن يعمروا له الدنيا فيقف موقف الإتباع حتى بعد أن تحرر من قبضه سيده."[3] و يوضح زكي نجيب محمود الفرق بين أن التحرر من قبضة الاستعمار مشيرا إلى أنه ليس تحررا حقيقيا؛ لأن التبعية العلمية مازالت تفرض على دول العالم الثالث نوعا أخر من الاستعمار، و بين التحرر الحقيقي الذي يتاح لنا بالأخذ بأسباب العلم.

هذا بالإضافة إلى معنى آخر من مني الحرية يحققها العلم، بل هي أبرز معاني الحرية المفتقدة في العالم الثالث لافتقاده للعلم، و هذا ما يجعل"عدد كثير من شعوب العالم الثالث مفقودة الحرية بالنسبة إلى عصرنا، لأنه لا حرية لمن لا يعلم؛ فالإنسان يرغب في التحرر من قيود الطبيعة و بالعلم وحده تتحطم هذه القيود، وهكذا تتسع آفاق الحرية لمن يعلم، وقد يتصدق بشيء من ثمرات حريته لمن وقف أمام الطبيعة أصم وأبكم و أعمى، حتى حرم الحرية بأعلى معانيها وهو لا يدرى."[4]

"[1]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 414
"[2]" المصدر السابق، ص ص 358، 359
"[3]" المصدر السابق، ص ص302،303
"[4]" المصدر السابق، ص ص 368، 370

و بناء على ذلك فإن العلم يحقق عدالة و ديمقراطية داخل المجتمع إذ يساوي بين جميع أفراده، فقد "جعل في مستطاع الجميع التمتع و الاستفادة من إنجازاته، فحضارة عصرنا مدارها الأساسي علوم طبيعية نجحت في قراءة الظواهر الكونية، و صياغتها في قوانين، ثم نجد العلوم الطبيعية في صورتها التقنية التي تفرعت نتائجها حتى انتشرت لنرى آثارها دخلت كل، بيت لينعم بها كل إنسان أيا كانت درجة علمه، و كان لابد لذلك أن يحدث آثارا في حياة الناس الفردية و الجماعية و هذه الآثار تتولد عن الحقيقة الأم ألا وهي أن تكون السيادة في عصرنا للعلوم الطبيعية."[1] "فقد كانت الثياب و المساكن و ضروب التعليم ووسائل ملا الفراغ، هي التي تفرق بين الناس، إلى إن أنتج العلم الجديد والصناعة وسائل يجمع عندها الأعلون و الأدنون على سواء، فالإذاعة والصحف في كل دار، و متاحة أمام جميع البشر، وكل ذلك عن طريق التعليب والحفظ، وهي من نتائج العلم، لذلك نستطيع القول إنها أبواب تدخل منها الديمقراطية عن طريق غير السياسة."[2]

كما يحقق العلم الوحدة الثقافية ووحدة الأهداف مما يساعد على التقدم و الرقي على عكس الأدب و الفلسفة؛ و ذلك "لأن العلم هو الشرارة التي أحدثت الانصهار بين أفراد الأمم الجديدة، فقد كانت الوحدة الثقافية و أساسها هو القوة، يحققونها بالعلم والعمل ليقهروا بهما الطبيعة أرضا وبحرا، و وحدة الهدف تتبع وحدة الاتجاه، و من هنا تنشا الوحدة الثقافية."[3] و إضافة إلى وحدة الهدف فهو يحقق تبعا لذلك التعاون إذ "لم يكن الأثر الأكبر للعلم الحديث على الفلسفة، لاصطناع الفلسفة لفكره معينه، وانتهائها إلى رأى بذاته، بل هو في انتهاج الطريقة العلمية في التفكير، فبعد أن كان الفيلسوف وحدة فكريه قائمه بذاتها، لا تربطه صله بسابقه، وخاصيته المنهجية انفراده ببنائه وجعله الكون موضوع بحثه دفعه واحده، أصبحت صفة العالم أن يتعاون مع زملائه وان يقتصر بحثه على جزء واحد ومشكله واحده."[4] و على الرغم من صحة القول بأن تفكير العلماء يكون له طابع واحد وهدف واحد و كما يقول (إدموند اسبنوت):" إن عالم البيولوجيا الروسي يتعاون تعاونا مثمرا مع زملائه الأمريكيين، و لقد كانت المؤتمرات العلمية الدولية، برلمانات صادقة للإنسان أجدى من اجتماعات جنيف سيئة الطالع، فقد قدمت الدليل على أن الحواجز القومية لن تمنع التعاون المتناسق على المستوى العالي."[5] إلا أن ذلك التعاون المثمر مقصور على الجانب العلمي، و إن وحدة الهدف تنحصر في بلوغ الكشف العلمي، لكن ما يحدث بعد ذلك أي كيف يستعمل ذلك الاكتشاف، يكون رهنا بما تسعى إليه كل بلد و قومية حسبما تتبنى من معتقدات، إذ ليس هناك في العلم ما يلزم المشتغلين به أو من يستعملون كشوفاته باتجاه معين.

"1" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 172

"2" زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، سابق، ص 22

"3" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 301

"4" زكى نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط 2، دار الشرق، القاهرة 1982، ص 181

"5" صمؤيل رابورت، رهلين رايت، العلم معنى و طريقة، ترجمة محمد أحمد، كامل منصور، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1968، ص 25

و خلاصة القول عند زكي نجيب محمود و غاية دعوته هو" أن يرسخ في ذهن القارئ أن العلوم الطبيعية و مناهجها في النظر هو الذي يخلع على عصرنا القائم لونه الخاص، و إن من أراد العيش متآلفا مع عصره لا مندوحة له من أن يجعل رؤيته العامة للحياة و مواقفها و مشكلاتها، مؤسسة على منهج العلوم الطبيعية. و يعني ذلك أن يتشرب العامة المنهج و يطبقوه في حياتهم، دون المطالبة بأن يكونوا علماء، إذ ليس القصد من التركيز على العلوم الطبيعية، أن كل فرد من الناس ينبغي أن يكون عالما من علماء العلوم الطبيعية لكي يصبح متآلفا مع عصره، بل المقصود أن نربط الأشياء بأسبابها و ننظم حياتنا على نهج العلم."[1]

و أن تركيز زكي نجيب محمود على العلوم الطبيعية، لا يعني إلغاء أهمية أو وجود بقية العلوم، بل يبرر تركيزه على الجانب العلمي بحجة أن الجوانب الأخرى متواجدة فعلا في حياتنا و لا ينقصنا إلا التركيز على العلم إذ"ليس القصد من الزعم بأن العلوم الطبيعية هي كل ما في العصر، إذ هو عصر كأي عصر آخر في تاريخ الإنسان، فيه إيمان ديني و فيه فن و أدب و فيه عواطف إنسانية و كل ما يربط بين الناس في تعاون و إخاء."[2] إلا أن الذي دعا زكي نجيب محمود إلى التأكيد على العلم، هو التقليل من شأن العلم و العقل في البيئة العربية، و التركيز على الوجدان إذ يقول:"استوقفني منذ الأربعينات أن أبناء الوطن العربي ركزوا في حياتهم الثقافية على المجال الوجداني أكثر بكثير مما ينبغي، و جاءت العناية بالمجال العقلي أقل بكثير مما هو ضروري للحياة الإنسانية، بل هناك ما هو أسوء، فهناك تيار يدعو إلى إخضاع العقل وعلومه لسلطان الوجدان، وهذا دفعني إلى الدعوة إلى الحياة العلمية المرتكزة على العقل، لأن الوجدان له من ينادون به."[3]

و تلك الدعوة إلى جعل الوجدان سلطانا على العلم و التي نبّه إليها زكي نجيب محمود هي ما يجعلنا نتوقف عندها قليلا من خلال عرض بعض الانتقادات التي وجهت للعلم "إذ على الرغم من أن العلم و التكنولوجيا يؤديان إلى إنتاج ثروات الإنسانية، و تعزيزها من عدة نواحي، إلا أنه يثير أو يجدد الشكوك العميقة التي كثيرا ما تكون لها آثار أخلاقية بعيدة المدى، مما يسبب ردود فعل تتسم باللا عقلانية، التي يرى الباحثون أنها تتنافى مع روح التفكير العقلاني، و التي يرتكز عليها صرح المشروع العلمي."[4] و سبب الشكوك و الهجمات "ما أنتجه العلم كنتيجة للحروب العالمية الكبرى من أسلحة جديدة فتّاكة، استطاعت أن تحدث من التخريب ما لم يسمع عنه من قبل، و كان من الأمور الطبيعية أن ترتاع الشعوب لهذا الخطر، فتصب جام غضبها على العلم، مع أن العلم ما هو إلا مجهود للمعرفة، و إن مقصده أن يعيننا على أن نعرف الواقع معرفة دقيقة، فمهمته مهمة عقلية و ليس له مقصد، إلا تقدم

"[1]" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص ص 144، 145

"[2]" المصدر السابق، 145

"[3]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص ص 245، 246

"[4]" جون. ب. ديكسون، العلم و المشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكيو، د. ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت 1987، ص 9

الذهن الإنساني تقدما غير محدود، و لكن مما يؤسف له أن هذه الكشوف التي تزيد عددها منذ قرن من الزمان زيادة رائعة، هي رهن المجتمعات التي تستخدمها فقد تستخدمه للخير أو للشر."[1] كما قد نشأت بعض التصورات الخاطئة في البيئة العربية، تقوم على المماثلة بين الرأسمالية و التقدم العلمي، و يجب "أن لا ننسى أن التقدم العلمي مكسب إنساني، و إذا كانت المجتمعات الرأسمالية الغربية تمثل الآن بيئته و حقل نشاطه و تطوره، فإن ثقافات تاريخية عملت كحاضنة أولى له و ما كان لهذا المكتسب الإنساني أن يواصل تحققه في التاريخ لولا إسهامها، كالمسلمين و الصينيين، و بذلك نجرد المماثلة بين الرأسمالية و التقدم العلمي من إطلاقيتها."[2]

و يرد زكى نجيب أيضا بالدفاع عن العلم و حياديته بعد الحديث عن تكدس الأموال في يد رجال أعمال دون غيرهم وكان ذلك بسبب امتلاكهم للآلات في إشارة إلى الربط بين الرأسمالية و التقدم العلمي إذ يعتبر"إن ما فعله رجل الأعمال هو تغيير توزيع الثروة التي تنتجها الآلة فبدل من أن تكون لدى مجموعه تراكمت لديهم، وهنا يقع الكثيرون في الخطاء فيظنون إن آلات عصر الصناعة أدت إلى تفاوت بشع في التوزيع، فسحقا للآلات وعصرها فما أجمل الحياة الريف الهادي الذي لا تفاوت كبير بين الناس فيه ولكن يفوتهم إن الآلات بمثابة قوة مخزونها تطلقها فتفعل الأعاجيب كما أردت لها لا كما أرادت لك، وليس الذنب ذنبها إذا اخترت إن تكدس المال في يد فرد دون سواه."[3] و أما سلامة موسى فينظر إلى المشكلة من زاوية أخرى يوطد بها للعلم، فيرى "أن العلم جاء ليبقى، و سبيل العلاج من مساوئه هو زيادته لا نقصانه، و عليه فإن المشاكل التي أوجدتها زيادة الإنتاج يمكن حلها هي ذاتها بطريقة علمية و ذلك بالبحث عن طريقة مُثلى لتوزيع ذلك الإنتاج، و ذلك لكي نحصل على وسيلة مناسبة للاستهلاك حتى يساير الإنتاج الاستهلاك."[4]

و على الرغم الانتقادات يرى زكي نجيب محمود أن هناك ما هو أعظم خطرا، لأنه من أهم الأسباب التي تحول دون جعل المنهج العلمي عمادا للحياة؛ و ذلك عندما "يميل عامة جمهورنا إلى السخرية بقدرة العقل الإنساني وما ينتج عنه من علوم تستخرج القوانين التي قامت عليها المخترعات، مع أن جامعاتنا تعد بالآلاف، وفي كل قاعة يرن صوت العلم، لكننا نتلقى هذا كله بغير إيمان، لأننا سرعان ما نرتد إلى موقف الرفض الذي يقف الجمهور، لذلك نبقي في عصرنا غرباء، نقطف ثماره، ثم نتنكر له."[5] و تلك الازدواجية حالة دون أن يكون للعلم دور في عامة المجتمع، لأن العلم ليس مجرد نظريات و معامل، بل هو منهج و طريقة في النظر، لذلك يجب أن تعم كافة أوجه الحياة، بحيث يلتزم العلماء و غير العلماء، أي أن تصبح الثقافة السائدة هي الثقافة العلمية، و هذه الإشكالية تعتبر بداية للخوض في النقطة القادمة.

"[1]" البير بيابيه، مرجع سابق، ص 22، 23
"[2]" عبد المنعم المحجوب، ورثة اللوغوس، ط 1، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، طرابلس 2004، ص 70
"[3]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 181
"[4]" سلامة موسى، ما هي النهضة، مصدر سابق، ص 68
"[5]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 255

2- الثقافة العلمية

تجدر الإشارة أولا إلى "أن التفكير العلمي ليس هو تفكير العلماء بالضرورة، فالعالم يفكر في مشكلة متخصصة هي في أغلب الأحيان منتمية إلى ميدان لا يستطيع غير المتخصص أن يخوضه، و التفكير العلمي الذي نقصده لا ينصب عل مشكلة متخصصة، أو مجموعة المشكلات التي يعالجها العلماء، و لا يفترض معرفة بلغة علمية أو رموز خاصة، و لا يقتضي أن يكون ذهن المرء محتشدا بالمعلومات العلمية، بل إن ما نود أن نتحدث عنه إنما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شئون حياتنا اليومية، و كل ما يُشترط فيه هو أن يكون منظما، و يبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها دون أن نشعر بها شعورا واعيا؛ مثل استحالة تأكيد الشيء و نقيضه."[1] "و ذلك لأن العلم طريقة أكثر مما هو طائفة من قوانين وصلت إليها العلوم، فلو كان العلم مجرد تلك القوانين لا صبح ثابتاً، ولكنه متغير، وقد تكون ذا منهج علمي في حياتك و لست عالما، إذ ليس العلم مقصوراً على المعامل، بل هو أي تفكير منظم يستمد الحقائق من المشاهدة الدقيقة والتجريبية، ثم يرتبها ويربطها في نسق يضمها معاً ويفسرها، لأن أخص خصائص التفكير العلمي، هو ألا يتجاوز دائرة التجربة والواقع، وأن تنسق ما جاءك عن طريق جزيئات."[2]

"و لا يملك أي شعب يريد أن يجد له مكانا على خريطة العالم المعاصر إلا أن يحترم أسلوب التفكير العلمي، و يأخذ به، و التفكير العلمي ليس حشد للمعلومات؛ و إنما هو طريقة في النظر إلى الأمور تعتمد أساسا على العقل و البرهان المقنع بالتجربة أو بالدليل، و هي طريقة يمكن أن تتوافر لدى شخص لم يكتسب تدريبا خاصا في أي فرع بعينه من فروع العلم، كما يمكن أن يفتقر إليها أشخاص توافر لهم من المعارف العلمية حظ كبير، و اعترف بهم المجتمع بشهاداته الرسمية."[3] لأن العقلية الخرافية لا تختفي بمجرد الانتقال من بيئة حضارية متخلفة إلى بيئة متقدمه، و لا تختفي بمجرد الحصول على شهادة جامعيه، وإنما هي جزء أساسي من التركيب الذهني والنفسي للفرد، وإن التقدم العلمي للبشرية لم يحدث نتيجة لحدوث تحسن في قدرات الإنسان الحية، أو تطور جهازه العصبي، وإنما نتيجة تحسن ظروف البيئة، و استخدام أساليب العلم في الضبط والتجريب والملاحظة.[4]

و من هنا يأتي الدور الذي تؤديه الثقافة كما يرى رواد التيار العلمي؛ "إذ إن الخطوة الأولى للثقافة هي المعرفة، و المعرفة تؤدي إلى الفهم و الرأي و الحكمة، و هما يؤديان إلى أسلوب الحياة، فغاية الثقافة بل غايتها السامية هي الحياة، أي الوصول إلى أسلوب سام نعيش به، و من هنا يجب أن تكون الثقافة تطبيقية، غايتها مثل غاية الفلسفة و الدين، و المقياس الذي نقيس به الثقافة، يجب ألا يختلف عن

"[1]" فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص ص 5، 6

"[2]" زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي ج 2، مصدر سابق، ص 147

"[3]" فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 12

"[4]" عبد الرحمن العيسوي، مرجع سابق، ص ص 26- 29

المقياس الذي نقيس به الفلسفة و الدين، أي مقدار الفهم الذي حققناه منها و ما هو أسلوب العيش السامي الذي أدت إليه."[1] "فثقافة الفرد أو الشعب لم توجد للزينة، وإنما لتكون أداة فعل حقيقي على أرض الواقع، و هذا ما يمهد السبيل نحو الصحة والقوة والعلم و الإبداع."[2]

مع الإشارة إلى "إن العلوم بشتى فروعها، رياضيات، طبيعة و غيرها، لا تندرج في الثقافة إلا مناهجها وقيمتها؛ لأنها هي التي تعين على تكوين نظرة إلى الدنيا، وأما المضمون العلمي من معادلات رياضية وقوانين علمية فهي تخص المتخصص."[3] "و من هنا تأتي ضرورة أن نميز بين التزام المنهج العلمي عند رجال العلم، أثناء قيامهم بالبحوث العلمية، و بين أن يتشرب الفرد العادي روح ذلك المنهج، في رؤية عامة ينظر بها إلى أمور دنياه، فقد أردنا به أن نوضح ضرورة أن يعيش عامة الناس في مناخ تسوده النظرة التي تبرأ من الخرافة في تعليلها للحوادث، بأن تفسر الأحداث بأسبابها الحقيقية، فذلك هو الفرق بين عصور الظلمات و عصور النور."[4] فالنهضة تتطلب أن تسود تلك النظرة الثقافية لدى جميع الأفراد، و أن ينظرون إلى حياتهم من خلالها، لأن المعلومات العلمية متاحة للجميع، أما النظر بالمنهج العلمي فهي صفة الأمم المتقدمة. و قد كان اهتمام رواد التيار العلمي منصبا بصفة خاصة في هذه النقطة على التعليم، و الذي يرون أنه المسئول عن هذه الظاهرة؛ لأنه يهتم بتقديم كم هائل من المعلومات العلمية، دون أن يعير اهتماما بالمنهج العلمي، مما يؤدي بدوره إلى عدم إحداث أي تغيير في نمط التفكير العام للمجتمع، و بقاء منهج التفكير القديم، و تبعا لذلك ينحصر دور تلك المعلومات العلمية في قاعات الجامعات و المعامل العلمية، حيث تحشد المعلومات في عقول الطلبة و لا تضيف جديدا، لأن عدم امتلاكهم للمنهج الذي أنتجها، يفقدهم القدرة على أن يبدعوا شيئا جديا، و يضل دورهم محصورا في الحفظ و الترديد.

و يقول إسماعيل مظهر بهذا الصدد ما ينبئ من خلاله بخطورة هذا الأمر إذ أن الفصل بين ما يقوم به التعليم و بين الكائن الاجتماعي يؤدي لا محال إلى الجمود الفكري، و الانصياع للرأي العام:" فهذه حقيقة أولية على ما فيها من التعقيد فيجب أن نعيها و نجعلها نصب أعيننا كلما فكرنا في وظيفة التعليم، باعتباره عاملا من عوامل استقرار الحالات الاجتماعية في كل أمة من الأمم، لذلك نتساءل أيعنى التعليم عندنا بإخراج رجال فيهم من الاستقلال الخلقي، و العلمي، ما يجعلهم في المستقبل قوة مؤثرة في الكائن الاجتماعي؟ أم على العكس؟ يُخرج رجالا قنعا، يكتفون من الحياة بالاندماج في جسم الكائن الاجتماعي، فيظلون مغمورين في عقلية الجماهير؟ و إني لآسف إذ أقول أن تعليمنا بعيد على أن يخرج رجالا مستقلين، على النمط الذي تتطلبه الحالات الاجتماعية الجديدة، التي تشعرنا بأنا مقدمون على انقلابات فكرية

"1" سلامة موسى، التثقيف الذاتي، مصدر سابق، ص 255
"2" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 23
"3" زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 145
"4" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 146

خطيرة."[1] إذ أن التعليم عاجز عن إخراج متعلمين يحملون منهجا جديدا، يستطيعون من خلاله إحداث تغيير في المجتمع، لأنه أقل أثرا من المجتمع القادر بقوته على صهر المتعلمين في الرأي العام، و بالتالي على التعليم أن يخرج متعلمين يؤمنون بمنهجهم لكي يستطيعون أن يكونوا قوة تواجه قوة الرأي العام و تغيره.

و لقد تناول زكي نجيب محمود هذه النقطة بشكل أكثر تفصيلا ودقة، حيث بيّن أن عدم قدرة المؤسسات العلمية على تخريج متعلمين قادرين على إحداث تغيير في المجتمع، يرجع إلى عدة أسباب، و منها "أن المؤسسات العلمية تُقديم المعلومات العلمية بمعزل عن المنهج الذي أنتجها و هو المنهج العلمي، بحيث يكون له فيما بعد الأثر الملحوظ في المجتمع، و تلك هي العقبة الأولى أمام تقدمنا، و لذلك فإن زيادة عدد المتعلمين لم تؤثر في كتلة الشعب؛ لأن رؤيتنا الثقافية اليوم هي نفسها قبل مئة عام، و إذا كان المقياس هو مدى الاستعداد لقبول الخرافة أو رفضها، فإنها كانت قبل مئة عام تقتصر على غير المتعلم، أما اليوم فتطوي المتعلم و غير المتعلم."[2] "فلم يتغير المجتمع رغم الجهود الجبارة في التعليم. و لم يصبح المنهج عماداً للحياة العامة في شتى أوضاعها، ولهذا لم يعد عجيباً أن ينطفئ العلم في مجتمعنا، فيصبح علماً بغير نور يهدي."[3]

كما يرجع زيادة المعلومات العلمية بدون الحرص على المنهج الذي أنتجها، "إلى خلط الناس بين أمرين، أولهما حصيلة الحقائق العلمية التي يحصلها الدارسون في ميادين العلوم، و ثانيهما المنهج الذي بواسطته استطاع الإنسان الوصول به إلى حقائق علمية، فيظنوا أن من حصل على أحداهما، حصل على الأخر، مع أن قد يحدث أن يخرج الدارس بشيء من الحقائق العلمية، حفظها حفظاً، دون أن يصبح المنهج العلمي طريقاً ينهجه في حياته العلمية، وهذا ما نلحظه في الكثرة الغالبة من دارسي العلوم في جامعاتنا العربية، وكذلك قد يدرس الدارس منهج البحث العلمي، دون أن يكون قد ألمّ بشيء من نتائج العلم."[4]

فمن العيوب الظاهرة في النظم و المؤسسات العلمية العربية هي التركيز على الكم، و تجاهل الطريقة التي يتم بها تناول كم تلك المعلومات، أي تجاهل المنهج، على الرغم من أنه "إذاً كانت مجموعة الحقائق العلمية التي يحفظها الطلاب في المدارس والجامعات بمثابة المعادن، فأن المنهج الذي أوصلنا إلى تلك النفائس هو بمثابة المنجم، الذي نظل نستخرج منه النفائس، وبغيره نجمد عند ما حصلناه، لا نزيد عليه كبيرة ولا صغيرة."[5] "و بالتالي فإن تدريب المتعلم على منهج التفكير المنتج، خير ألف مرة من مضاعفة المادة العلمية المحصلة، لأن مقدار ما يحصله الدارس

"[1]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 78
"[2]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 159
"[3]" زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 238
"[4]" المصدر السابق، ص 208
"[5]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، سابق، ص 210

من مادته العلمية مهما كثر فهو قليل، و أما من زوّد عقله بمنهج التفكير العلمي فهو قادر أبدا على أن يلتمس الطريق الصحيح كلما أشكل عليه أمر يتطلب له حلا، على أننا لا نريد بهذا القول أن نجعل الاختيار بين طرفين فإما تحصيل لمادة علمية و لا منهج، و إما تدريب على منهج و لا شيء على الإطلاق من مادة علمية، كلا بل أقرب ما نريد أن نقوله هو أن مزيدا من التدريب على منهج التفكير العلمي، مع قدر معقول من المادة العلمية، خير من شحن الذاكرة بمحصول كبير محفوظ و معه قدرة متواضعة من منهج التفكير."[1]

و أما السبب الآخر في عدم تأثير المتعلمون في كتلة المجتمع على الرغم من أن هناك من يعملون بالمنهج العلمي، و قد يقرنونه أيضا بمعلومات علمية، و يواكبون التطورات العلمية الحديثة، لكن ذلك يكون مقصورا على المعامل، و يقول زكي نجيب محمود في ذلك:"فنحن بغير شك نتابع دراسة الناتج العلمي بمعظم محتواه على اختلاف موضوعاته، و ذلك فيما ندرسه في جامعاتنا و معاهدنا، و فيما يصدره علماؤنا من مؤلفات علمية، إلا أننا - و هو أمر خطير - قادرون على اصطناع المنهج العلمي الدقيق عندما نكون في غرفة البحث العلمي، و لكننا قادرون أيضا على خلع الرؤية العلمية منذ اللحظة التي نترك فيها غرفة البحث العلمي، تماما كما نخلع ثياب العمل عند عودتنا إلى المنزل، و إلا فلو أننا من ممارستنا للعمل العلمي و نحن في مكانه، قد أشبعنا نفوسنا بنوع العلاقات التي تجيز للباحث العلمي أن يستخلص قوانينه العلمية، لبقى إطار تلك العلاقات في نفوسنا انطباعا لا يزول، بحيث إذا تركنا العمل العلمي الخالص و مكانه و موضوعه، و انتقلنا إلى تيار حياتنا اليومية بشتى صورها، عالجناها-لا أقول بمنهج علمي دقيق بل برؤية علمية- و عندئذ نحس نفورا إذا ما ربطت لنا الظواهر بغير أسبابها، أو استخدمت الكلمات الدالة على معان كبرى استخداما يعوزه الحد الأدنى من الدقة، و من ثم تقع حياتنا كلها في دهماوية مهوشة، تؤدي بأصحابها إلى هلاك محتوم."[2]

"و يرجع ذلك إلى أننا ندرس في جامعاتنا و نطبق في معاملنا النتائج العلمية التي كشف عنها الآخرون، ولكننا لا نتشرب المنهج العلمي الذي قاد إلى تلك النتائج، فتجد عالماً من علمائنا نال أعلى الدرجات العلمية، يجيد عرض العلم حتى إذا عاد إلى حياته اللا علمية من تفكير في مشكلاتنا الاجتماعية، وجدت أمامك إنساناً آخر، قد جعل المنهج العلمي مقتصر على أدائه المهني، ولم يصبح عادة، ولا نعني أن يعيش الإنسان على كتفيه معامل و أنابيب، بل أن يفكر بالطريقة السببية في حياته الاجتماعية."[3] و هذه الازدواجية تعود بدورها إلى "أن علمائنا لا يريدون هم أنفسهم أن يصدقوا علومهم إلا وهم في معامل البحث العلمي، لكنهم إذا ما فرغوا من ذلك تركوا منهج العلم في الأدراج، وانطلقوا مع الجمهور العريض فيما هو فيه، فعلة العلل هي أن متعلمينا يدرسون العلوم في المدارس والجامعات لكنهم يدرسونها

"[1]" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 148

"[2]" المصدر السابق، ص ص 129، 130

"[3]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 193

بنصف إيمان."[1] فلم يعد الأمر هنا يتعلق بقدر المعلومات العلمية المحصلة، أو معرفة المنهج الذي أنتج تلك المعلومات، و إنما يتعلق بإيمان من يتعلمهما على قدرة تلك المعلومات أو المنهج على أن يكون له فائدة عملية في الحياة العامة. و الحديث عن كم المعلومات و عن المنهج لابد أن يتبعه حديث عن الإبداع، إذ هو النتيجة المرجوه من كل ذلك، لأن تحصيل المعلومات أو المنهج، لا قيمة لها إن لم تقترن بالإبداع، إلا أن المؤسسات العلمية العربية لا تعطي أي قيمة له، سواء بالتقليل من شأنه، أو عدم جعل تقييمها يرتكز عليه.

"وخلاصة القول أنه يجب التفرقة بين حفظ ما نتلقاه من علوم، ثم ممارسة تلك المادة في حياتنا ممارسة تنحبس حدودها، وبين تشرب منهج العلم لاستخدامه أولا في الكشف العلمي، وأن يكون أيضا منهجاً لوزن الأفكار العامة."[2]و ذلك لأنه ما كان بنا من بطء شديد في حركة التقدم، مع حضارة عصرنا في ركضها السريع، لو أننا أخرجنا من جامعاتنا دارسي للعلوم يأبون النظر بغير منهج العلم، ودارسي منهج البحث العلمي مصحوباً بمضمون من حقائق العلم، لكان لنا من دمج العلم ومنهجه في حياتنا شأن أخر."[3] "لأن دخولنا هذا العصر الجديد لا يتحقق بانتظارنا حتى ينتج الغرب علماً، ويصنع آلات، ثم ننقل نحن علومه لتدريسها في جامعاتنا، ثم نشتري منه تلك الآلات التي ابتكرها بناءً على علومه، بل دخولنا في العصر بتشرب المنهج الجديد، الذي من شأنه أن يؤدي إلى تلك النتائج كلها، ولا يقتصر الأمر على دراسة العلوم الجديدة، وعلى صناعة الآلات، بل يجب أن يكون نسيج حياتنا كله قد تأثر بالمنهج العلمي، ابتداءً من الحرص على الوقت انتهاءً بما ليس له نهاية."[4]

و لا يعنى ذلك أن سبب التخلف في الوطن العربي هو عدم معرفته بالمنهج العلمي أو لقلة العلماء فيه، و عدم فاعليتهم، نتيجة لفترة العزلة عن تقدم المسيرة العلمية، بل لما نجم عن ذلك من جمود في الثقافة السائدة للشعوب العربية، و ما نتج عنها من رفض للجوانب العلمية، و التي تعتبر هي سبيل التقدم، بل و ما فرضته تلك الثقافة السائدة من طوق حول كل من يحاول تغيير تلك الثقافة، و بالتالي أصبح التحرر بكافة أنواعه، سواء من الخرافة أو من الرأي العام، شرطا للنهضة و التقدم، فالحرية شروط من شروط النهضة و سمة من سمات الحضارة.

"[1]" زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 237
"[2]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 107
"[3]" زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 209
"[4]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 198

3- الحرية

"إن كلمة الحرية لو بحثنا عنها في المعاجم الفلسفية لو جدناها تحمل من المعاني ما لا حصر له، بحيث يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرية."[1] "لذلك من التعسف أن نحصر الحرية في مفهوم واحد، فللحرية أكثر من مفهوم، فليست الحرية قيمة أو واقعة محددة في ذاتها، بل هي وسط بين قيم و وقائع، تتحدد بأصولها و غاياتها و أهدافها."[2] "و لكن يمكن تحديد إطار عام للحرية حيث تعتبر التخلص من القيد، و تتمثل في الجانب الاجتماعي في تحديد شكل علاقة الإنسان مع الآخر، أي عدم وجود قيد يفرضه عليه إنسان آخر، كما له صلة بعلاقة الإنسان بقوى الطبيعة و تأثيرها على حريته، و كيف يمكنه التغلب عليها، و يضل الجانب الأكثر حساسية هو ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالله."[3] و قد كانت الأديان أكثر تناولا لهذه القضية من خلال مسألة الجبر و الاختيار[*]، و من الناحية الفلسفية يرتبط مفهوم الحرية بمفهومي الإرادة و الاختيار، و بذلك تتعد المفاهيم المتصلة بالحرية، و قد كانت الفلسفات المعاصرة عموما فلسفات حرية، إلا أن الوجودية تضل أكثر الفلسفات تعرضا لمفهوم الحرية، و كذلك ربطه بوجود الإنسان، و هذا ما يعبر عنه سارتر بقوله:" الإنسان ليس إنسانا إلا بحريته، فالحرية هي الشيء الوحيد الذي يصح اعتبارها تعريفا للإنسان."[4]

و نخلص مما سبق "إن موضوع حرية الإنسان يدور حول كلمة من تلك الكلمات التي تنتفخ في الخيال حتى ليتسع جوفها لكل صنوف المعاني."[5] و لذلك فإن محاولة إيجاد تعريف جامع مانع لكلمة الحرية، هو أمر تعيق طريقه الكثير من الصعاب، و لا تتمثل الصعوبة التي تنطوي عليها محاولة تعرف كلمة الحرية، في صعوبة تحديد معناها فقط، فعند الحديث عن الحرية كدعامة للنهضة، تتجلى صعوبة أخرى في محاولة فصل معان الحرية المختلفة عن بعضها، أو حصر ها في جانب دون أخر من جوانبها، أو افتراض أهمية أحد جوانبها، لإعطائه مكان الصدارة دون غيره، كشرط من شرط من شروط التقدم. و هذا ما خلص إليه (كارل بوبر) عندما أعتبر"أن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد، و هذا يعني أن حرية الفكر الحقيقية مستحيلة بدون حرية سياسية؛ لأن الحرية السياسية شرط لانتفاع كل فرد منا بعقله الانتفاع الكامل."[6]

"[1]" زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط 2، مكتبة مصر، القاهرة 1972، ص 18

"[2]" محمد أمين العالم، مرجع سابق، ص 173

"[3]" خيرية عبد الجبار، الدين و الحرية، ط 2، الوحدة العربية، الزاوية 1991، ص25

* لقد ظهرت في الدين الإسلامي ثلاث رؤى في هذه القضية، رؤية تمثلها الجبرية التي ترى أن الإنسان مصير لا يملك من أمره شيء، و هي تصطدم بمنطقية الحساب و الثواب و العقاب، و رؤية تمثلها المعتزلة التي ترى أن الإنسان حر حرية مطلقة بما هو فرد، و عالجت القضية من منظور عقلي، و هو أكثر الفرق قربا إلى الصواب، حيث أن الإنسان حر حرية مطلقة من خلال ما هو إنسان إي لا تكون مسألة الولادة و الموت من ضمن معيقات الحرية لأن تلك ضرورات تفرضها طبيعته الإنسانية، و الفرقة الأخيرة هي الأشعرية التي رأت أن الفعل الإنساني مشترك بين الله و الإنسان من خلال نظرية الكسب، دون أن تحدد الجزء الخاص بالإنسان و الخاص بالله.

"[4]" جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج،د. ط، مكتبة الحياة، بيروت د. ت، ص 82

"[5]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 65

"[6]" كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، مرجع سابق، ص ص 251، 252

و هو ما ذهب إليه إسماعيل مظهر، و هو أكثر رواد التيار العلمي اهتماما و تحليلا لمشكلة الحرية، إذ قد قسّم الحرية إلى ثلاثة أقسام "أولها حرية الضمير، و حق أن يحدد الإنسان أفعاله بمقتضى أرفع إحساساته الأدبية، من غير أن يصده عنها قانون أو عادة أو رأي، و ثانيها حرية الفكر، و هي حق أن يتبع الإنسان بلا خوف توجيه العقل، من غير اعتبار للأوضاع أو الأحقاد التي تمرغ فيها الجماهير، و ثالثها الحرية السياسية، و هي حق أن يكون الإنسان محررا من إملأت السلطة المطلقة، و حق المشاطرة في وضع القوانين."[1] و لكنه يؤكد هو أيضا رغم ذلك على "أن الحرية كُلٌ لا يتجزأ؛ فإما أن تكون حرا، أو تكون عبدا، فإن انتقاص شيء من حرية الفرد، هو طريق أمام المستبدين ليسلبوا الحرية جميعا."[2]

و رغم أهمية هذه الأشكال المتعددة من الحرية، حيث أن حرية الرأي و حرية النشر و الحرية السياسية، و حرية الدين، هي أشياء لا غنى عنها في أي نهضة، و لا سبيل إلى الوصول للحضارة بدون هذه الحريات، إلا أن هناك أشكال أخرى لها أهميتها، "فمثلا قوى الطبيعة تحد من حريتنا، أي تحد من حرية العمل، حيث تعيق البرودة أو الحرارة من حرية العمل."[3] و هذا النوع الخير من التحرر هو ما ركز عليه رواد التيار العلمي كما تم توضيحه سابقا في تأكيدهم على أهمية العلم و المنهج العلمي، في إيجاد نهضة و بناء حضارة.

و إن الحديث عن أشكال عدة للحريات يقودنا قطعا إلى الحديث عن أشكال عدة للاستبداد، فهناك استبداد الاستعمار الخارجي، و الاستبداد الداخلي أي استبداد النظم الحاكمة، أو استبداد اجتماعي، و إن كان هذا التقسيم يقوم أساسا على تحديد من يقومون بالاستبداد، يمكن أن نقسم الاستبداد أيضا حسب مجالاته إلى استبداد سياسي و استبداد فكري و استبداد ديني، و كما هو الحال في الحريات، هو في الاستبداد أيضا؛ إذ من الصعب تجزئته، فالنظم المستبدة سياسيا تستبد فكريا أيضا، و كذلك قد يكون النظام سياسيا و يقوم على استبداد ديني، و لا نغفل هنا أن الدين تم تسييسه بحيث أصبح الحكام المستبدون يستعملون الدين للقضاء على معارضيهم أو ردعهم، و ذلك باتهامهم أما بالتطرف الديني أو الكفر و الإلحاد.

و لقد عرف الوطن العربي إشكال مختلفة من الاستبداد الخارجي، متمثلة في الاستعمار بكافة أشكاله، و إن كان قد عرف في بداية العصر الحديث شكلا مباشرا من الاستعمار العسكري، إلا أنه و بعد انتهاء هذا النوع من الاستعمار فمازال يعاني من استعمار غير مباشر[*]، يتمثل في أن تلك النظم لا تملك حرية قرارتها نتيجة ممارسة ضغوطات اقتصادية عليها. و بذلك تصبح تلك النظم وسيط في قمع شعوبها،

"[1]" إسماعيل مظهر، القانون و الحرية في الحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 13
"[2]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 163
"[3]" أ. جونسون، فلسفة وايتهيد في الحضارة، د. ط، المكتبة العصرية، بيروت 1965، ص 35
* هناك من يرى أن الغزو الثقافي جزءا من الاستبداد الخارجي، و هناك من ينفي وجود هذا النوع من الغزو و يعتبره وهما ذلك أن الغرب يعرض فكره بشكل كامل، و لكن طريقة اقتباسنا نحن هي التي تقتصر على أسوء ما لديه، و الفكر الغربي هنا كالفكر اليوناني و الهندي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، إلا أن الحضارة تقتبس في قوتها أفضل ما لدى الآخر، و في ضعفها تقتبس أسوء ه.

و لأن معظمها كان في الأصل تحريرا، ثم أصبح استبداديا و فقد شريعته، و من هنا أصبحت النظم الحاكمة حلقت الوصل بين الاستبداد الخارجي و الداخلي للشعوب.

و تبعا لذلك نشأ الاستبداد الداخلي حيث أصبح بقاء تلك النظم الحاكمة مرهونا ببقاء شعوبها على ما هي عليه من جهل و تخلف- و معظم النظم العربية إن لم يكن كلها- على هذا النحو، "فلو تبنت السلطة أو حتى تغاضت عن الأفكار الجديدة، كان ذلك رضا منها لسحق نفسها، و ذلك ما ترفضه لأنها ترغب في الحكم إلى الأبد، و بقاء تخلف شعوبها إلى الأبد، لذلك تقهر وعي الجماهير بإشباعه بروح التقليد، و نظم الأجداد، و لا يتم ذلك إلا بقمع حرية الفكر."[1] و النظم الحاكمة لا تقوم بهذه المهمة بمفردها، بل إشاعة التقليد و نظم الأجداد في الجماهير كعقائد قطعية لا يجوز تجاوزها، يُدخل المجتمع و الرأي العام طرفا فاعلا في معادلة القمع الفكري.

و لذلك و إن كان الاستبداد أكثر ارتباطا بالنظم الحاكمة، "إلا أن استبداد المجتمع - أي المجتمع برمته ضد الأفراد- حين يتعرض لمسائل عدة، و يصدر أحكاما جائرة، فإنه يكون قد ارتكب ضربا من الاستبداد الاجتماعي، أشد و أنكى و أمر و أدهى من كثير من ضروب الاستبداد السياسي، و لهذا يجب حماية الفرد من الحُكام، و كذلك من الشعور السائد و الرأي العام، و من ميل المجتمع إلى إكراه معارضيه على قبول معتقداته، و إرغامهم - بغير عقوبات- على إتباع عادته."[2] و لعل الجدير بالملاحظة هو أن المجتمع يرغم الأفراد على إتباعه بفرض عقوبات على الخارجين عليه، و لكنّ العقوبات التي يفرضها الرأي العام هي ليست عقوبات قضائية، بل عقوبات اجتماعية، تتمثل عادة في فرض العزلة، و الاستهجان و عدم أداء وظائفه التكافلية مع أولئك الأفراد، و لعل من المفارقات الظاهرة في الاستبداد الاجتماعي، أن الأفراد هم من يسنون النظم و هم من يحافظون عليها، باستهجان كل خروج عن تلك النظم، و قد يكونون هم أيضا من يطعنون في مدى نفعها دون محاولة تغييرها؛ فكل فرد على حدا ينصاع لتلك النظم خوفا من الآخر، و في الوقت ذاته تجد غالبية الأفراد لا يؤمنون بها.

و أهم سمات الاستبداد الاجتماعي هو "رفض الحوار و تقبل النقد، و يعد ذلك من أنماط التفكير في المجتمعات البدائية و التقليدية، حيث تُظهر عدم استعداد الفرد و المجتمع على حد سواء، لقبول الاختلاف في الرأي، بل إن الخلاف في الرأي يعتبر جريمة لا يتساهل معها المجتمع؛ و في أكثر الحالات يعتبر هذا الخلاف ضربا من الكفر و الزندقة."[3] و هنا تأتي إشكالية أخرى تتعلق بالاستبداد الاجتماعي ذي الصبغة الدينية، و هو الاستبداد الأكثر شيوعا على مر العصور، و إن كان قد اختفى هذا النوع في أوروبا، إلا أنه ما زال شائعا في العالم العربي حتى الآن، و لقد أصبح أكثر شيوعا بعد نمو تيارات الإصلاح الديني. و للاستبداد الديني شقان، يقوم الأول

"[1]" محي الدين محمد، ثورة على الفكر العربي المعاصر، ط 1، المكتبة العصرية، بيروت 1964، ص 67
"[2]" جون ستوارت مل، الحرية، ترجمة طه السباعي، د. ط، الهيئة القومية للكتاب، القاهرة 1996، ص 10
"[3]" معن زيادة، مرجع سابق، ص 70

كما أشرت سابقا على خلفية سياسية، حيث تنشر الأنظمة الحاكمة بعض الأفكار التي تخدم مصالحها، و يقوم الشق الآخر على تعصب المجتمع لبعض الأفكار، و غالبا ما يقوم على سوء الفهم.

ويمكن تلخيص ما سبق في "أن المجتمع المتحضر هو بالنسبة إلى المجتمع البدائي، أو إلى المجتمع الذي أضاع حضارته، هو مجتمع دينامي قادر، و إذا أردنا أن نعبّر عن هذه الحقيقة ذاتها بكلام آخر، قلنا إن المجتمع المتقدم هو مجتمع حر، أو قد حقق نصيبا معينا من الحرية، أو هو سائر في طريق تحقيقها؛ لأن القدرة -أي قدرة- هي مظهر لحرية من الحريات، فالقدرة على الطبيعة هي دليل الانعتاق من قيودها، و القدرة العقلية هي وليدة التحرر من قيود الوهم و الجهل، و هذه و سواها من القدرات تتعاون في تأهيل الفرد أو المجتمع للحريات السياسية و الاقتصادية، و في تمكينه من الكفاح في سبيلها، و إحراز ما يحرزه منها."[1] و نجد هنا تأكيدا على أن الحرية كل متكامل لا يمكن تجزئته حتى في الحديث عنها كدعامة من دعامات النهضة، فمن ناحية نجد أن الحريات تتولد كل منها عن الأخرى و تحتاج إليها لاكتمال معناها، أو بصفتها خطوة تقود إلى ما بعدها، و من ناحية أخرى فإن الحرية كما هي مقوم من مقومات النهضة، و هي أيضا علامة من علامة الحضارة و مقياسا لمدى تحققها، و من كل ذلك يمكن أن نخلص إلى أن الحرية بمعانيه الواسعة، تكتسب أهمية مزدوجة، فهي ليست وسيلة للنهضة فقط، و إنما هي أيضا غاية لها.

و رغم التأكيد على أهمية كل أشكال الحرية، و التأكيد على ترابطها، إلا أن التركيز كان في الغالب على الحرية الفكرية، و لربما يرجع الأمر إلى عمومية اللفظ ذاته؛ لأن الحرية الفكرية تعني كافة أشكال الفكر، سواء كان دينيا أو سياسيا أو طبيعيا "فالإبداعات و كسب المعرفة كلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بشرط أساسي لأي إبداع، ذلك هو مبلغ ما يحققه أبناء الحضارة من حرية في التفكير و التعبير، فالعقل يفعل و ينتج بقدر ما ينعم به من حرية، و تطوره الذي يمثل بمبلغ المعرفة التطبيقية و النظرية المكتسبة، متصل بتطور الحرية الفكرية، و موقوف عليها، بل إننا لا نخطئ إذا اعتبرنا الجهاد العلمي و الجهاد في سبيل هذه الحرية جهادا واحدا متصلا متماسكا، و من هنا أمكننا أن نقول أن مبلغ الحرية الفكرية التي يتمتع بها أبناء حضارة من الحضارات، هي مقياس من مقاييس تحضرها و ذلك من وجهتين إذ هي شرط للحضارة و قيمة إنسانية حضارية."[2]"كما أن مقدرة الإنسان على أن يكون رائدا للتقدم -أي أن يفهم ماهية الحضارة و أن يعمل لها- تتوقف على كونه مفكرا، و كونه حرا، إذ ينبغي أن يكون مفكرا ليكون قادرا على فهم مُثله و تصويرها، و ينبغي أن يكون حرا ليكون في وضع يتهيأ له منه أن يدفع بمُثله في الحياة العامة، و ترتبط الحرية المادية بالحرية الروحية ارتباطا وثيقا، فالحضارة تفترض أناسا أحرارا، لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة و تصنع."[3]

"[1]" قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 341

"[2]" المرجع السابق، ص 272

"[3]" ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط 2، دار الأندلس، القاهرة 1980، ص ص 20، 21

"و قد ارتبط مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر ارتباطا طبيعيا بالملابسات الموضوعية الخاصة للمجتمعات العربية، لذلك كان من الطبيعي أن تصبح الحرية أبرز و أهم أسئلة الفكر العربي منذ عصر النهضة حتى الآن، و يرتبط ذلك بما عاناه المجتمع العربي من تخلف و تبعية سياسية و اجتماعية."[1] "فالاستبداد بكافة أشكاله و فقدان الحرية و على رأسها الحرية الفكرية، هو أهم عوائق النهضة العربية الحديثة، فإن أهم سمه للواقع الثقافي العربي الحديث و المعاصر هي افتقاد الحرية الفكرية فالمثقف العربي بين فكي كماشة متحالفة في الأساس لترسم له الصراط المستقيم، إذ عليه ألا يصطدم بأيديولوجية النظام السياسي، و لا بقيم المجتمع التقليدي، فالفكر في الوطن العربي قنبلة موقوتة، نقله جريمة، و حمله جريمة، والمثقف يجب أن يبقى سجين فكرة أو منفيا في وطنه أو فلينتحر."[2]

"و ذلك لأن أزمة الحرية في العالم العربي، هي العامل الحاسم في عزله المثقفين، وعدم إسهامهم في حركه النقد السياسي و الاجتماعي، بصورة اكبر فاعليه، ذلك لان الحرية هي النقطة الحقيقة لإطلاق مجلات الخلق و الإبداع، و الأمن الفكري هو الذي يجعل المثقف العربي يفكر بموضوعيه، ويعبر عن مشاعره بصدق، وينقل أفكاره إلى الناس بصراحة."[3] "و لقد أدرك رواد النهضة العربية و لا سيما ***(رفاعة الطهطاوي) و (بيرم التونسي) و (عبد الرحمن الكواكبي)*** أهمية مقولة الحرية في المجتمع الحديث و دورها الذي لا غنى عنه و أنها ملازمة للحداثة و التقدم في حين أن الاستبداد و الطغيان ملازمان للتخلف."[4] "و ذلك لأن الحرية هي الفرضية الأولى للعقل، و هي ماهيته و حقيقته، كما أن الحرية كانت وراء الفعل التاريخي لنهضة العرب الحضارية الأولى، و إنجازاتهم الابتكارية الكبرى."[5]

فالحرية كركن من أركان النهضة كانت محل إجماع كل التيارات النهضوية في الفكر العربي، بل يمكن اعتبارها الركن الوحيد المجمع عليه، و إن كان هناك تفاوت في مفهوم الحرية، أو ما يجب التحرر منه؛ فإن كانت التيارات الدينية ركزت على التحرر مما لحق بالدين من شبهات يرجع معظمها إلى ما بثه المستعمرون من فكر، في الوقت ذاته ركزت التيارات القومية على التحرر من هيمنة المستعمر الغربي، كما ركز عليها رواد التيار العلمي لفتح المجال أمام الفكر الجديد ليحل محل الفكر القديم، الذي لم يعد ينسجم مع روح العصر.

و لعل ما تعرض له رواد التيار العلمي من انتقادات وجهت لما تبنوه من نظريات هو ما دفعهم جميعا للتأكيد على أهمية الحرية الفكرية كمقوم أساسي من مقومات النهضة، و يعبر عن ذلك سلامة موسى بكلمات يجعل فيها حرية الفكر مهمة

"1" محمد أمين العالم، مرجع سابق، ص 178
"2" فؤاد زكريا، شاكر مصطفى، الثقافة العربية والاعتماد على الذات، ط 1، دار الشباب للنشر والتوزيع، الكويت 1988، ص 64
"3" عبد الباسط محمد، المثقفون والحرية، مجله العربي، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت ديسمبر 1983، ص 73
"4" معن زيادة، مرجع سابق، ص 70
"5" صالح أحمد العلي و آخرون، مرجع سابق، ص 294

للإنسان كأهمية الهواء"لأن الناس يتنفسون بعقولهم كما يتنفسون برئاتهم، و هم يحتاجون إلى حركة الفكر، كما يحتاجون إلى حركة الهواء كي يصحوا، و لكنهم أيضا يعتادون الأفكار الحبيسة، كما يعتادون الهواء الحبيس، و عندئذ يمرضون فيفقدون صحة العقل و الجسم، فلكي تنمو أذهاننا يجب أن نعيش في جو حر، تكفل حريته و تصونها حكومة عصرية مستنيرة، تعلم أنه ليس في الطبيعة قرار، و إن كل شيء متغير."[1]"كما يعتبر أن القتل أهون من الحجر على العقل بتحديد الكتب التي تقرأ و التي لا تقرأ، بل يتعدى ذلك إلى القول بأن هذا الحجر على العقل و منعه من التطور خيانة كبرى للإنسانية."[2] و ذلك لأنه يعتبر "أن حرية الرأي هي ما انتهت إليه الحضارة الراهنة، و كان ذلك بعد تجارب أثبتت أن كل تقييد يؤذي الأمة، و يعود بالضرر على الجموع، و هي لاشك تغضب كثيرين، و لكن الشرط الأساسي للحضارة هو التسامح، فالاستماع إلى الآراء المختلفة هو سبيل التقدم، لأن الارتقاء يستدعي ابتداع البدع."[3] و إن المقصود بالبدع هنا هو الخروج عن المألوف، أي أن يفسح المجال للآراء الجديدة، فالمحافظة على الرأي الواحد أو الفكر السائد، لا يقود إلى تقدم، بل يجعل الفكر يسير وفق نمطية جامدة.

و يضيف سلامة موسى أن القيود النفسية لحرية الفكر كثيرة، بل منها ما لا نحس به "و لذلك مهما ادعى أحدنا أنه حر الضمير طليق الفكر نزيه الرأي فهو في الواقع قد أوعز إلى ضميره، و تسرب الغرض على غير وعي إلى جميع آرائه، فالحرية الذهنية لا توجد مطلقة، و إنما بمقدار نسبي يتناسب مع الذكاء، فكلما قل الذكاء زاد تأثر المرء بالوسط، كما أن الابتكار يجهد الذهن أكثر من التقليد، و لذلك يميل الكثيرون إلى التقليد و يكرهون الحرية الفكرية تجنبا للجهد."[4] و لذلك يمكننا القول "أن حرية الفكر المطلقة وهم مزعوم، لأننا نحاكي بعضنا في الأفكار، و أن الاستقلال الفكري جهد عظيم قد لا يطيقه إلا القلة."[5] و بالتالي فهو يعتبر "أن الكاتب العبقري هو الكاتب الحر، و يعني بالحرية في هذا السياق، أن لا يرتبط الكاتب بمذهب سياسي معين، أو بتقاليد اجتماعية معينة، لأنه حين يرتبط بقيم و حواجز يمنع بها نفسه عن التفكير الحر فيما يخالف هذا المذهب أو هذه التقاليد."[6]

و لم يكن حديث سلامة موسى عن أن الإنسان مقيد بشكل طبيعي إلا لكي يطلق العنان لكافة أشكال النقد الفكري، بحيث لا يكون هناك مقدس أو منزه عن النقد، أي أن يشمل الدين و السياسة" فبما أن الإنسان مقيد بالوسط و الطبائع البشرية، فيجب أن لا نزيد تلك القيود بوضع قيود أخرى، بالمحاكم و إثارة عواطف الناس عند كل مخالفة في الرأي أو العادة، فالتقدم منوط بنزاهة الرأي و الجرأة، فإذا لم ننظر إلى الآداب و العلوم الاجتماعية والسياسية و الدينية، كما ننظر إلى الكيمياء، فلن

"[1]" سلامة موسى، التثقيف الذاتي، مصدر سابق، ص ص 50، 51

"[2]" سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص 17

"[3]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 567

"[4]" المصدر السابق، ص 534

"[5]" المصدر السابق، ص 543

"[6]" سلامة موسى، مشاعل الطريق للشباب، مصدر سابق، ص 36

نتقدم."[1] "لأن تأخر الأديان نتيجة لمنع انتقادها، و عدم شملها بالحرية الفكرية، كما تأخرت العلوم الإنسانية، كالسياسة و الأدب، لأن نقد ما ورثناه منها يعد جريمة."[2]

و بذلك تعد العلوم الطبيعية هي النموذج الأمثل على ما يمكن أن يحققه التعاون و الحرية الفكرية من تقدم، و هذا ما يشير إليه سلامة موسى إذ يُعزي ذلك التقدم إلى تمتع تلك العلوم بالحرية الفكرية على خلاف بقية العلوم التي يعتبر المساس بها أمرا محظورا "فلم يتقدم الإنسان في العلوم الطبيعية هذا التقدم الهائل، إلا لأنه تناولها بشيء من الحرية، ساعدته في الابتكار، و ذلك لأن الأغراض المؤثرة في العلوم قليلة، لأنه لم يكن لأحد مصلحة في ترويج نظرية دون أخرى، و يعتبر علماء العلوم المادية أكثر تنعما بالحرية، و أكثرهم نزاهة، ذلك لأنها لا تمس عواطفنا، فعندما هدم (إينشتاين) نظرية (نيوتن) في الجاذبية لم يحنق عليه أحد[*]، و هذا هو سبب تقدم العلوم الطبيعة دون العلوم الإنسانية."[3] و إن هذا القياس بين تقدم العلوم الطبيعية و التقدم الأقل في العلوم الإنسانية، و إرجاعه إلى الحرية الفكرية، و إلى عدم مساس العلوم الطبيعية بعواطفنا، ينطوي على كثير من الخلط، إذ أن عدم مساس العلوم الطبيعية بعواطفنا، يتعارض تماما مع مجمل آراء التيار العلمي بصفة عامة، و مع آراء سلامة موسى الداعي إلى ثقافة العلم، و الذي يعتبر العلم قوام النهضة، لأنه إذا كانت الكشوف العلمية غير ذات أثر في حياتنا، فإن ضرورة العلم تنتفي من حياتنا، كما أن صعوبة تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية يرجع إلى أسباب أخرى، و ليس بسبب الحرية الفكرية فقط، و أبرز تلك الأسباب هو صعوبة الملاحظة و التجريب في العلوم الإنسانية، و لكن توجس سلامة موسى من الدين و عدائه المطلق له، جعله يفترض هذا الافتراض.

و لعل ما يود أن يشير إليه سلامة موسى عند حديثه عما حققته العلوم الطبيعية من تقدم كنتيجة لتمتعها بالحرية الفكرية، هو أنها تعتمد أساسا على المحاولة و الخطأ، إضافة إلى إفساح المجال أمام الآراء المتعددة، و أن يكون دحضها قائم على تدقيق و تفحص، لا لمجرد أنها تخالف رأيا عاما، و لذلك فليس هناك شرط للحرية الفكرية إلا البحث المخلص، الهادف إلى الوصول لأفضل النتائج، و يستشهد بأمثلة من الفكر العربي لتوضيح ذلك فيقول:" إن في حرية الفكر و الرأي لا يتعلق الأمر فيها بصحة نظرية التطور أو خطئها فقد تكون خاطئة، و كذلك قد يكون كلام ***(على عبد الرازق)***[**] كله سفسطة، و لكن لكل فرد الحق في أن يكون حرا، يرتأي ما يشاء من الآراء دون قيد سوى الإخلاص."[4] كما يرى أن الإخلاص وحده لا

"[1]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 537

"[2]" المصدر السابق، ص 569

* لقد كان لبعض النظريات العلمية الأثر البالغ على عواطفنا، مما جعلها تقابل بالنفور، و على رأسها الداروينية التي كان سلامة موسى أحد دعاتها، بل إن المثال الذي ضربه و هو هدم إينشتين لنظرية نيوتن كان أحد العلامات الفارقة، حيث أن تحول نتائج العلوم الطبيعية من المطلق إلى النسبي، أي من اليقين إلى الاحتمال، كان السبب في دحر العديد من الموجات الإلحادية التي عصفت بأوروبا، و القائمة على حتمية قوانين العلوم الطبيعية، حيث افترضت عدم منطقية وجود قوى أعلى من الطبيعة. إضافة إلى أن ذلك يلغي أهمية العلم.

"[3]" المصدر السابق، ص 535

** الإشارة هنا إلى ما نشره على عبد الرازق في كتابه [الإسلام و أصول الحكم]عن الخلافة و رفض ربطها بالدين

"[4]" المصدر السابق، ص 567

يكفي بل نحتاج إلى شرط أخر لكي تتحقق الحرية، و هو المعرفة و العلم، "إذ أن الحرية أو الحريات تحتاج إلى أن نكون متعلمين، حتى نعرف قيمتها و حتى نمارسها و ندافع عنها، و لكن لا يعني ذلك أن ننتظر حتى يتعلم الناس جميعا لكي نعطيها لهم، و ذلك لأنها حقهم أصلا."[1] و في هذه النقطة يمكن الإشارة إلى أن المعرفة كانت شرطا أساسيا للحرية عموما، و الحرية الفكرية بشكل خاص عند رواد التيار العلمي.

و هو ما يذهب إليه إسماعيل مظهر إذ لا يجعل حرية الفكر حرية مطلقة بل يجعل لها حدود يجب مراعاتها، لكي تكون حرية صحيحة " فالحرية الصحيحة إن وسعت حرية الفكر و المعتقد، فإنها لا تسعى أن يكون من وراء الإنبعاث فيه هو تهديم كل قائم و تقويض كل مشيد، بل إن حدودها الحق تنحصر في العمل على نشوء بعض النظامات من بعض، بمقتضى الحاجة و الضرورة، لأن التهديم و الدعوة الثورية من أخص ما يقتل روح الحرية، و ينتهك حرمتها المقدسة."[2] "فالإرادة و الفكر أداتان متكاملتان متناميتان، فالفكر بلا إرادة معطل، و الإرادة بلا فكر عمياء، فكل نظام يسلب الفرد حرية الفكر والإرادة، ينقصه المقوم الفردي، و هو أقوى المقومات الاجتماعية، و للفكر و الإرادة بيئة خاصة تنتعشان فيها و تتناميان، بمعنى أن نمو الفكر يتبعه نمو الإرادة، و نمو الإرادة يتبعه نمو الفكر، وهذا لا يحدث إلا في بيئة حرة من جميع القيود التي تحد الفكر، و تعرقل نشاط الإرادة."[3] فالعمل مقترن بالحرية، إذ بدونها لا يستطيع أفراد المجتمع أن يؤدوا دورهم في النهضة، كما يؤكد أيضا على ضرورة أن تكون الحرية مقترنة بالمعرفة لأن الحرية بلا معرفة إرادة عمياء على حد تعبيره قد تؤدي إلى نتائج عكسية.

و تبعا لذلك يشترط إسماعيل مظهر أن تكون الحرية في حماية القانون، و ألا تعني الفوضى و الإهمال "فقد يقع أن تسمح حكومة استبدادية بقدر كبير من الحرية لرعاياها، إما لأنها حمقاء أو لأنها مفرطة فلا تتدخل في شئونهم، كما فعلت الحكومة التركية، و حتى في مثل هذه الظروف لا تجدي الحرية نفعا، و لا يكون لها ثمرة مفيدة؛ ذلك بأنها لا تقوم على القانون و لا تحتمي به، إنما تقوم على حماقة المستبد و تفريطه."[4] أما عن دورها في النهضة فيرى إسماعيل مظهر "أن الحرية الفكرية هي ما تحقق التوازن للمجتمع، و لذا وجب نشر الحقائق بوجوه ما لها و ما عليها، لنؤدي رسالة الحرية الفكرية للناس كاملة بقدر المستطاع، و حرية الفكر و لا ريب سنادة المجتمع و دعامته، و المهيئ الأول لتوازن الخطى نحو الارتقاء الحقيقي."[5]

و بذلك يخلص إلى "أن الحرية هي ما ينقص العالم العربي لكي يحقق النهضة، بل و يرفعه تحققها إلى قمة الدنيا، و ذلك لأن صفة العقل بالنسبة للإنسان تحقق له

"[1]" سلامة موسى، مشاعل الطريق للشباب، مصدر سابق، ص 104
"[2]" إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء الجنس البشري، مصدر سابق، ص 16
"[3]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص ص 130، 131
"[4]" إسماعيل مظهر، القانون و الحرية في الحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 14
"[5]" المصدر السابق، ص 29

ضربا آخر من الحرية، له صور ه المختلفة، و هذه الصور هي التي ينبغي على كل فرد من أفراد العالم العربي أن يحققها في نفسه حتى يسعد بآثارها الجليلة، و لا شك عندي في أن تحقيق معاني هذه الصور كاف في ذاته، و من غير مجهود كبير أن يرفع عالم العرب إلى قمة الدنيا، و إن كان تحقيقها في ذاته مجهود مهما عظُم، فإنه لا يستكثر على شعوب لها ذلك الماضي العظيم."[1]

و لا يتوقف الأمر عند ما تحققه حرية الفكر من رقي و إصلاح للمجتمع، بل أن في كبتها مخاطر وخيمة، و هذا ما يحذر منه إسماعيل مظهر ما قد يفهم منه أنه يتنبأ بأن قمع الفكر و حريته لا يقود إلا لظهور الفكر المتطرف بكافة أنواعه الديني و السياسي، و الذي يعتبر هو أيضا عائقا للنهضة فيقول:"لا تكبتوا الفكر، و لا تقمعوا الحرية، فالفكر و الحرية كضوء الشمس يستحيل أن تكبت أو تقمع عن السير في طريقها المحتوم، و إلا فعلى الذين يحاولون اليوم كبت الفكر أو حريته، أن يتحملوا مسئولية ما يصنعون بأيديهم، فإن لكبت الفكر و قمع الحرية استحالات ندعو الله أن يجيرنا ويلاتها."[2]

"فإذا بحثت في أسباب الشقاق الذي يعم العالم و صنوف الغضب و الكراهية تلك التي تقمع الإنسانية و قمعتها خلال كل العصور، عن الانطلاق في آفاق العمل المجدي، قنعت بأن قصور النفس عن قبول ما يترتب على تحقيق الحرية فيها من الآثار العقلية، و إخراجها إلى حيز العمل، هي كل السبب فيما رأينا و سنرى من انقلابات مدوية، ستظل الإنسانية تدور حولها في دائرة نجسة، لأن تحقق الحرية في النفس شيء، و قبول ما يترتب عليها شيء آخر، فإذا عجزت الحرية عن رياضة العقل و النفس على قبول الحقائق و إن آلمتها لأول صدمة، قصرت الحرية الفردية عن أن يكون لها ذلك الأثر المطلوب الذي ننشده في حياة الجماعة، و تحقق الحرية رسالتها الخالدة، إذا انعكست آثارها من الفرد إلى الجموع، و كونت جوا تنطلق فيه العقول من كل التقاليد التي آسرتها و كتبت نزعاتها عن الانطلاق من آفاق الفكر البعيدة اللا نهائية، لأن رياضة النفس على تحقيق الحرية و قبول آثارها إنما هو أساس الإصلاح الاجتماعي برمته، و لو أن هذا المذهب كان محققا، لما سقطت الحضارة الإنسانية تلك السقطات التي جرتها إليه الحروب الدينية، و الخلافات المذهبية التي لا طائل تحتها."[3] و التنبيه هنا إلى حقيقة مهمة، حيث أن حرية الفكر لا يقتصر دورها على عرض الآراء المختلفة، بل تقبل ما ينتج عن تلك الآراء، إذ قد تهدم ما كنا نعتقد سابقا أنها حقائق ثابتة، حيث لا يقتصر الأمر على أن يعتنق الفرد ما يريد، بل و قدرته على التصريح به و إثبات صحته، و خطأ غيره من الآراء.

و أما زكي نجيب محمود فقد أكد هو أيضا على أن ما ينقص حياتنا الثقافية هو الحرية الفكرية، فعلى الرغم من أنها تعاني من نقص في العلوم و الفنون و الآداب،

"[1]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 172
"[2]" إسماعيل مظهر، عصر الاشتراكية، مصدر سابق، ص 25، 26
"[3]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص ص 173، 174

إلا أن ذلك بسبب نقص الحرية الفكرية، فهو يرى "أن فقر حياتنا الفكرية وهى شيء لا يندرج في مجموعه العلوم، و كذلك لا يندرج في عالم الفن و الأدب، ومع ذلك فالأفكار الكبرى كالحرية والديمقراطية، تمد أطرافها لتسرى في دنيا العلوم والفن على حد سواء، لا من حيث هي جزء من مظمونات هذا أو ذاك، بل من حيث هي شروط مسبقة، يجب أن تتوافر ليزدهر هذا وذاك معا."[1] و بهذا المعنى تصبح الحرية شيئا مستقلا عن العلم و الأدب، أي لا تنتمي إلى هذه المجالات، و لكنها شرط من شروط قيامها، و بالتالي شرط للنهضة، مما يفهم منه أن الدعوة للحرية لا بد أن تسبق أو تصاحب الدعوة إلى التعقل و النهضة العلمية.

و لذلك يدعو زكي نجيب محمود كما دعا أسلافه من رواد التيار العلمي إلى أن"فكرة الحرية و فكرة التعقل مكملتان لبعضهما، فإذا تحررت من قيود الجهل والوهم و الخرافة قطعت نصف الطريق السلبي وعليك قطع النصف الآخر الايجابي؛ فلا تتحر من الخرافة لتقع في أخرى، لذلك فالنصف الآخر هو طريق العقل."[2] و هذا ما جعل زكي نجيب محمود يؤكد على ما أكد عليه سابقوه هو أن تقترن الحرية بالمعرفة[*]، و ذلك من خلال الإجابة على سؤال هل يستوي من يعلم و من لا يعلم إذ يقول:"إن الجواب الذي تمليه البديهة إنهما لا يستويان، على أن من أراد أن يفصل بين الجماعتين ينبغي له أن يذكر بين الفوارق إن حق الحرية بمعناها الايجابي مقصور على أولئك الذين يعلمون، أو هكذا تقضى الحكمة بأن يكون."[3] و ذلك لأنه يؤمن بأن "الحرية تعني حرية الفرد فكرا و نشاطا مع ما يراعى من عدم عدوان على حرية الآخرين، فهي حق فطري لذلك هي قوة تبني لا تهدم سوى العوائق التي تصادفها."[4] و لقد وضح زكي نجيب محمود في هذه النقطة ما أكد عليه سابقوه أن الحرية لا تعني هدم كل قائم، بل تعني أن نسمح بطرح مختلف الآراء لكي نتبين الأكثر نفعا دون أن نجمد على رأي بعينه.

"لأن العامل الأعمق أثر وخطورة في تكوين الرؤية الصحيحة للحرية، هو حرية العقل وهو إن من ضرورات التفكير العقلي أن يكون هنالك أمامه عتبة يقفز منها إلى ما يمكن الكشف عنه من الحقائق، فالعقل ضرب من الفاعلية لا يتحرك من فراغ إلى فراغ، بل لابد من محطة ينطلق منها، وهى معلومات سابقه ثبت صحتها، أو افتراض يسوقه لحل المشكلة، ولكن هذه الطريقة قد تؤدى إلى جمود فكرى، حيث يظن الإنسان أن ما قد جعلناه نقطه بداية هي من قبيل الحقائق الثابتة التي لا يجرؤ عقل على التنكر لها، و لذلك يجب أن لا ننسى أنها مقبولة افتراضا، ذلك مادامت

"[1]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 415
"[2]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 6
* قد جاء ذلك في تحليليه للآية 9 من سورة الزمر ﴿هلْ يَسْتوِي الّذِينَ يَعْلمونَ وَ الّذِينَ لا يَعْلمون﴾
"[3]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 224
"[4]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، ص 114

قادرة على حل المشكلات، أما إذا أثبتت غير ذلك تستبدل بفروض غيرها و في هذا التغيير تكمن حرية هي من أعظم ضروب الحرية."[1]

و يذكر زكي نجيب محمود في سياق تأكيده على أهمية الحرية الفكرية، و عن أنها ارتبطت في العالم العربي بالحرية السياسية و في هذا الربط إهمال لأشكال أخرى مهمة للحرية الفكرية فيقول:" لابد من وجود ايجابية نكفل بها حرية الفكر وحرية التعبير لكل فرد لم يثبت انه مصاب بمرض عقلي، ولقد أصبحت المطالبة بحريه التفكير والتعبير مرتبط بالسياسة، وان كنت لا أغفل أهميتها إلا أن اهتمامي موجه إلى ما هو اشمل واخطر، و أعنى حياتنا الفكرية، حيث نجعل مدارها وجهة نظرنا إلى العالم الذي نعيش."[2] و ما يعنيه زكي نجيب محمود هنا، هو أن تقييم أو اختيار أنظمة الحكم هو شكل من أشكال الحرية الفكرية و حرية التعبير، أما الأشكال الأخرى فمرتبطة بنظرة للأدب و الفن و العلم، و ترجع هذه الدعوة إلى ما تعرض له من نقد خلال دعوته إلى النظرة العلمية، و هذا ما جعله يؤكد على أن أكثر أنواع الاستبداد خطرا هو الاستبداد الاجتماعي و ليس الاستبداد السياسي.

و لقد كان زكي نجيب محمود يعتبر أن الرأي العام هو أكثر أنواعا الاستبداد خطر، و هو أكثر قمعا لحرية الرأي و حرية الفكر، و إن أهم عائق أمام الحرية الفكرية هو النمط السائد من التفكير، و هو الذي أدى إلى ظهور الازدواجية الفكرية لدى النخب و المثقفين، فبالنسبة له "ليست الدولة التي تكمم الأفواه عن الفكر الحر، بقدر ما هو الرأي العام، و هذا الرأي العام لا يفك عن الجمود بقوانين تصدرها الدولة، بل يفعل ذلك بعلم و أعلام، و لذلك فقد يحدث أن ترى العالم من علمائنا قديرا في علمه و هو في ميدانه، لكنه ما أن يفرغ من واجبه إزاء تخصصه العلمي حتى يُسرع الخطى لينخرط مع الرأي العام فيما هو غارق فيه من تواهيم قد تبلغ أحيانا كثيرة حد الخرافة العلمية."[3]

و ذلك لأن من المشكلات التي يعاني منها الرأي العام في العالم العربي إنه رأي لا يحكمه العقل، فيعلي من شأن كل دعوة لا عقلية، لذلك "ليس غريبا إذاً أن يتعرض العقل في حياتنا لأزمات لا تنتهي، فللرأي العام عندنا قوة ضاغطة لا يجرؤ على عصيانها علنا إلا مغامر، و هو رأي عام تسوده اللا علمية، فانشر من الخرافات ما شاء لك خيالك أن تنشر، و أنت في ذلك في مأمن من الخطر، بل يرجح لك أن تحمل على الأعناق، لتوضع في مكانة رفيعة تتناسب مع قدرك العظيم، و لكن أن أحطت بالريبة فكرة مقبولة عند الرأي العام، لا تدري ما يصيبك من عدم الرضا، و ماذا يبقى للعقل من طبيعته إذا سلبته حرية الحركة الفاعلة."[4]

"[1]" المصدر السابق، ص 371

"[2]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 306

"[3]" المصدر السابق، ص 316

"[4]" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 133

و لم يكن زكي نجيب محمود يرمي من وراء نقده لمساوئ الرأي العام أن ينفي عنه حسناته بل كان يرى "أن للرأي العام حرمته و قيمته، لكن ليس له شيء من التقديس الذي يتوهمه مَن يتوهمه، و قيمته في أنه صمام للأمان من العثرات القاتلة، فليس كل جديد تأتي به حضارة جديدة في أي عصر تنشأ فيه حضارة غير الحضارة التي يكون لها السيادة، مقطوع له بالصواب منذ أول ظهوره، لذلك فالأمر مرهون بالتجربة، فإما ثُبت، و إما أُهمل و ترك ليزول، و هنا يكون للرأي العام قيمته الحضارية."[1] و بذلك يؤدي الرأي العام دورا إيجابيا، حيث يكون رادعا للآراء و العادات غير المرغوب فيها، إلا أن ذلك الدور يتطلب أن يكون الرأي العام على وعي تام بما هو جيد و ما هو غير جيد، إلا أن الرأي العام في العالم العربي هو في مجمله رأي تكوّن وفق مجموعة من المغالطات، و حبيس ما دأب عليه السابقون، لذلك لا يمكن أن يكون له أي دور إيجابي، بل يرجع السبب في فشل مشاريع النهضة العربية إلى الرأي العام، أما بأن يكون بعيدا عن أفكار النهضة و لا يتأثر بها، و أما برفض و مهاجمة الأفكار النهضوية لأسباب مختلفة تقوم على جهله و سوء فهمه، هذا بالإضافة إلى أنه لا يخرج عما تروج له النظم الحاكمة من قيم و أفكار تخدم في الغالب مصالحها، بل و تشويه كل فكر ترى فيه مناهضا لها.

و هذا ما يمكن أن نشير من خلاله إلى الاستدراك الذي استدركه زكي نجيب محمود إذ على الرغم من تأكده على حرمة الرأي العام، و على أن النظم الحاكمة أقل استبداد من استبداد الرأي العام، إلا أنه يشير في موضع أخر إلى أن الفصل بين الرأي العام و رأي النظم الحاكمة قلما يحدث، "لأن الجماعة في معظم الأحيان و هي كتلة الشعب الذي تمثل الرأي العام، تكون متمثلة في إرادة حاكمها و في لسانه، فما يريده هو يصبح بقدرة قادر ما تريده الجماعة كلها، و ما ينطق به لسانه هو يكون بمسيئة الله ناطقا بما تريده الجماعة أن تقوله لو كان لها لسان."[2] و هذا ما يقود إلى سبب مهم من أسباب فشل معظم مشاريع النهضة العربية، و هو الدور السلبي الذي تلعبه الأنظمة الحاكمة بكافة أشكالها الدينية و القومية، من خلال سيطرتها على المؤسسات الإعلامية، و طرح ما يناسبها من فكر توطد به بقاءها على حساب فكر النهضة الذي يعني زوالها.

"[1]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 314

"[2]" زكي نجيب بمحمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 113

تعقيب

لقد كان الاختلاف بين تيارات الفكر العربي حول النهضة يضرب حتى الأسس، فحتى الفقر و الجهل و التخلف، لم تكن موضع اتفاق إذ لم يكن هناك تحديد لما نحن نجهله أو نفتقر إليه، فبينما كانت التيارات السلفية ترى أن جهلنا في الجانب الديني و إن بعدنا عن الدين هو سبب كبوتنا، كان التيار العلمي يرى أن جهلنا في الجانب العلمي و عدم امتلاكنا للعلم هو ما يجعلنا ضعفاء يتحكم فينا من يمتلكه، و بالتالي لم يكن مفهوم النهضة و حسب هو الذي لم يكن محددا في الفكر العربي، بل حتى دواعيها، و نتج عن ذلك أيضا خلاف على السبل المؤدية إلى النهضة.

كما نلاحظ أن التيار العلمي في تبنيه للنموذج الغربي كنموذج أمثل للنهضة كان هو التيار الوحيد الذي تنطبق عليه هذه الصفة فلا تيار الإصلاح الديني أخذ بها و لا التيارات القومية، فلقد عُرف بعض رواد الإصلاح الديني بالأخذ من علوم الغرب و لكن بحذر و دون الاعتراف بتفوق الحضارة الغربية، و لم يكن نموذج الإصلاح الديني عند لوثر نموذجا مقبولا عند رواد الإصلاح الديني، لأن ذلك سوف ينطوي على الاعتراف بأن الدين الإسلامي قد اضطهد المفكرين و العلماء، و هو ما ينكرونه، و نذكر هنا ما دار من حوار حول هذه النقطة بين محمد عبده و فرح أنطون، أما التيارات القومية فقد كانت تسعى إلى التحرر و لكنّ ذلك التحرر و إن اتفق مع المفهوم الغربي، إلا أنه كان القصد منه هو التحرر من الغرب ذاته.

و في هذا السياق لابد من طرح مغالطة أصبحت لكثرة تداولها و كأنها إحدى المسلمات، و هي المغالطة القائمة على اعتبار أن الحضارة الغربية حضارة غير دينية، و لا يبدو ذلك واضحا في هذا النص، أو حين نقول أن الحضارة الغربية قامت على رفض الدين، و لكنها تبدو واضحة حين نقول أنه ليس للدين دور في الحضارة الغربية، و تقوم المغالطة على أن الدور يجب أن يفهم منه أن يكون عاملا إيجابيا أو عاملا يقوم عليه البناء، و لكن ما الذي يمنع أن نقول أن دور الدين في الحضارة الغربية هو أنه أصبح هدمه و دحضه الشغل الشاغل لمعظم رواد النهضة الغربية، أي أصبح الدين هو العدو الافتراضي الذي شحذت الهمم لمواجهته، و نستطيع أن نلتمس له دور في تلك النهضة. و الغرض من ذلك توضيح أن النهضة العربية الإسلامية الأولى لم تقم بشكل مطلق على الدين، بوصفه مجموعة من النصوص، بل هي نهضة قامت على نشر ذلك الدين، أي أن نشر الدين جمع معتنقيه على هدف واحد، مما مكنهم من أن يصبحوا قوة موجهة لهدف بعينه، كما أن بعض المعتقدات الدينية استلزمت مجهودات علمية، فتحديد وقت الصلاة و موعد الصيام و تحديد اتجاه القبلة، كلها عبادات استلزمت ابتكارات علمية، مما أدى إلى نهضة علمية.

و النموذج الغربي للنهضة و إن كان يعتمد على أن ما نمر به اليوم هو نفس ما مرت به أوروبا إبان عصر نهضتها إلا أنه يفتقر إلى التحديد و هذا ما نلحظه عند رواد التيار العلمي، فلم يكن هنا اتفاق حول أين نحن الآن فهل نحن في مرحلة

الإصلاح الديني أم اكتشاف العقل و الإنسان أم في مرحلة الثورات العلمية و إن كان هذا لا يعني أننا لا نعاني ما كانت تعانيه أوروبا في مرحلة جمودها و تخلفها فمؤسسات الفكر الديني في الوطن العربي تمارس نفس الدور التي كانت تمارسه الكنيسة في أوروبا من اضطهاد للعلم و العلماء و الفكر عموما و تدعو إلى إهمال زخرف الحياة من أجل الآخرة بل لربما كانت الكنيسة أكثر إقناعا إذ تحايلت على مواطنيها بحجة الخطيئة الأولى.

و من هنا يجدر التعريج على فشل حركة الإصلاح الديني، لكي لا يدعي أحد أن النهضة الغربية بدأت بالإصلاح الديني، و ذلك الفشل هو ما أدى إلى ظهور الحركات القومية كبديل للحركات الدينية، لأن دحض الدين كان هو المقصود من كل ما ذاع في أوروبا من أفكار إبان نهضتها في كل المجالات، منها إسقاط الحق الإلهي عن الملوك من خلال نظرية العقد الاجتماعي عند (هوبز)، و كذلك عدم مركزية الأرض و نظرية (كوبرنيقوس)، و النظرية الدارونية و غير ذلك، و لكن هذا التشابه لا يشمل حركات الإصلاح الديني التي ظهرت في الوطن العربي، لتكون شبيهة بما حدث في أوروبا، و ذلك للتعارض الظاهر بينهما فحركة لوثر كانت تقوم على التحرر من سطوة الكنيسة على الإنجيل و تفسيره و إعطاء فرصة لعقل الفرد في فهمه، و إن كانت حركة لوثر لم تقدم فكر بعينه بل أسقطت سيف الدين من يد الكنيسة، مما جعل الكنيسة بلا سلاح فلم تعد قادرة على ردع خصومها، كما جعلت سيف الدين بلا سياف يحمله مما جعله عرضة للصدأ، و لأن الفكر الديني الذي روجته الكنيسة لا تقوم له قائمة بدونها، لذلك لم يستطع الصمود أمام هجمات العقل و التجربة، مما أدى إلى انهياره، أما حركات الإصلاح الديني في الوطن العربي فقد دعت إلى النقيض أي إلى فهم السلف للنص، و نبذ كل محاولة لتدخل العقل، و بالتالي كانت عائقا من عوائق النهضة، على عكس حركة لوثر، بل إن أول ما يجب أن يخضع لإصلاح ديني هي حركات الإصلاح الديني ذاتها.

و ما ينطبق على التيارات الدينية التي أدت إلى إهمال الواقع و الحياة ينطبق أيضا على التيارات القومية فلا يمكن أن نشبه القومية التي ظهرت في الوطن العربي بالقومية الغربية[*]. لأن التيارات القومية العربية كانت تدعو لنبذ الغرب و الانطواء على الذات، و تهمل أهم جانب من جوانب النهضة و هو الاحتكاك الحضاري، أما القوميات الغربية فقد كانت تدعو إلى الاعتزاز بالذات، و لكن ليس برفض الآخر بل من خلال منافسته، بحيث تتحقق الندية معه و لذلك لم تنجح التيارات القومية و التي أدت هي أيضا إلى تقوقع على الذات، و رفض مطلق للغرب الذي لا ترى فيه إلا مستعمرا، إلا في دفع الحكم العثماني دون دفع الاستعمار الغربي.

و بناء على ما تقدم نستطيع القول إننا في مرحلة كتلك التي كانت فيها أوروبا خلال ركودها دون أن نستطيع الاستمرار في تشبيه بقية المراحل من حركة إصلاح

---

* للمزيد انظر [معن زيادة و آخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة قومية]

ديني أو فكر قومي و هذا ما يقود إلى الحديث إلى الخلاف بين تيارات الفكر العربي على مقومات واحدة للنهضة و هو بالطبع على العكس مما حدث في أوروبا و التي كانت تتفق جميع حركاته على كرامة الإنسان و حريته من كل قيد، فلم يكن العلم بوصفه ماديا، و يحمل طابعا غربيا، محل رفض و اتهام، بل حتى فكرة الحرية لم تحض بالاتفاق بين تيارات الفكر العربي فهي حينا تحرر من المستعمر و حينا تحرر من الذات و تحرر أيضا من قيد النص و الخرافة أو من شطحات العقل و تدخله غير المشروع، و لعل من المفارقات الجديرة بالذكر أن الحرية الفكرية و المناخ العلمي كان مهيأ عندما كانت الدول العربية تحت الاحتلال الغربي، و لكنه تراجع إلى أدنى مستوياته بعد تحقق الاستقلال، و تولدت ردة فعل عنيفة نحو كل ما يرتبط بالغرب، حتى و لو كان سبيلا إلى النهضة، مما أعاق كل مشاريع النهضة.

و إن كان وجود الفكرة يستلزم وجود نقيضها و ينتج عنهما مُركّب جديد هو مزيج بينهما وفقا لرأي هيغل إلا أن ذلك لم يتحقق في تيارات الفكر العربي، إذ توقفت عند وجود الفكرة و وجود نقيضها في تجاذب و تنافر دون الاستقرار، أو أن تكون الريادة لأحدهما، و نتيجة لذلك ظلت النهضة رهنا بالنظم الحاكمة، تتجاذبها الأهواء، فإن كانت تتبنى التيارات السلفية قامت بإلغاء الفلسفة وفقا لنهج ابن تيمية و أنصاره، و إن كانت السيادة للتيارات القومية ألغت اللغة الإنجليزية بحجة أنها لغة الغرب، و هذه الازدواجية و فقدان الهدف و عدة مشاكل أخرى هي العائق أمام تحقق النهضة العربية الحديثة، و هذا ما يجعلها محورا الفصل القادم.

الفصل الثالث:-

إشكاليات النهضة

تمهيد

أولا: -

الأصالة و المعاصرة

1- طبيعة الإشكالية و أسبابها و نتائجها
2- الأصالة و ارتباطها برفض الغرب أو المعاصرة
3- المعاصرة عند رواد التيار العلمي و موقفهم من التراث
4- محاولات التوفيق بين الأصالة و المعاصرة عند رواد التيار العلمي

ثانيا:-

الدين و العلم

1- أشكال الصراع بين الدين و العلم
2- الدين و العلم في الفكر العربي الحديث
3- العلاقة بين الدين و العلم عند رواد التيار العلمي
4- موقف الدين من النظريات و الفلسفات العلمية (الدارونية، الماركسية، الوضعية)

ثالثا:-

إشكاليات أخرى

1- أزمة الإبداع و وحدة الهدف
2- الاغتراب
3- هجرة العقول

تعقيب

تمهيد

تعد إشكالية الأصالة و المعاصرة حجر الزاوية في إشكاليات النهضة العربية، بل إن التقدم مرهونا بالصيغة المطروحة لحلها، و حتى تقسيم التيارات الفكرية و المفكرين و الأدباء العرب يتم حسب موقفهم من الإشكالية، و ارتبطت الأصالة بتبني التراث الإسلامي بصفة خاصة، و نموذج الحضارة العربية الإسلامية بوصفه الأمثل للنهضة، فسبب التخلف هو البعد عن الدين، لذلك كانت العودة إلى نقاءه الأول هي سبيل النهوض، مع إحياء ما تركته تلك الحضارة من علوم آخرى، و الجانب الآخر هو القومية العربية للمحافظة على هوية الأمة التي يحاول الاستعمار طمسها، و أرتبط ذلك برفض العصر، لأنه يمثل المستعمر أو يمثل الآخر، أما المعاصرة فقد ارتبطت بالنموذج الغربي للنهضة لما وصل إليه الغرب من رقي في المجالات العلمية و الإنسانية، و رفض التراث كردة فعل تجاه محاولة إحيائه لأنه من عوائق التقدم إذ يفرض نفسه بديل للنموذج الغربي، إلا أن ذلك لم يَحُل دون وجود محاولات توفيقية تنفي جمود التراث، و تستمد منه أسس و قوالب يمكن أن يسكب فيها محتوى التطور العلمي المعاصر.

و على الرغم من الأسبقية التاريخية لمشكلة الدين و العلم إلا أنها في الفكر العربي انبثقت من إشكالية الأصالة و المعاصرة، حيث احتمى دعاة التراث بالدين و دعاة العصر بالعلم، و اختلفت آراء رواد التيار العلمي بين رافض للدين لأنه يعيق التقدم و بين من يرى أنهما و إن يتفقان في الغاية، إلا أن كل منهما له منهجه و موضوعه الخاص، و لكنهم اتفقوا على أهميته للفرد و المجتمع، و إن ما يرفضونه هو ممارسات رجال الدين و السياسة الذين يتحصنون بالدين، و التماس الحقيقي في هذا الجانب هو مواقف بعض علماء الدين من بعض النظريات و الفلسفات العلمية التي تبناها رواد التيار العلمي، حيث تم نفي صحتها بحجة عدم توافقها مع الدين، بل أن الغرض منها إضعافه، و بدأ ذلك عندما طرحت الدارونية سؤال حول الحدود الفاصلة بين الدين و العلم، وبحثها في أصل الحياة، و طرح تصورا للإنسان غير التصور الديني جعل الطبيعة تحل مكان الخالق، كما ناصبوا ماركس العداء عن غير وعي لموقفه من الدين، أما الوضعية المنطقية فقد اعتبر رفضها للميتافيزيقا المرتبطة بالجوانب الغيبية، رفضا لجوانب من الدين كالجنة و النار، بل و حتى الله عز و جل.

و هناك بعض الإشكاليات التي لم تعالج بشكل مباشر، بل طرحت ضمنا خلال طرح الإشكاليات الأخرى، و منها إشكالية الإبداع و وحدة الهدف، إذ تعالج ضمن الأصالة و المعاصرة إذا بغض النظر عن نموذج النهضة المطروح التراث أو الغرب، فإنه لا يكفي دون إضافة و إبداع، كما أن سمة الثقافة العربية أنها تنحصر بين النخب دون العامة مما أدى إلى اغتراب فكري أبعدها عن الواقع الذي تحاول إصلاحه، كما ارتبطت هجرة العقول من حيث الأسباب بالتخلف العلمي، و أدت من حيث النتائج إلى عدم وجود كفاءات علمية تساعد على نجاح مشاريع التنمية مما أدى إلى إعاقة عجلة النهضة العربية.

أولاً:-

الأصالة و المعاصرة

1- طبيعة الإشكالية و أسبابها و نتائجها

"إن موضوع التراث و التجديد أو الأصالة و المعاصرة، هو حديث العامة و الخاصة، تتناوله الجماهير و المثقفون، و يكاد يجمع الكل على أن هذا هو موضوع العصر، و إن البداية في شق طريقه هو طريق الخلاص، و هي القضية التي تناولها المصلحون الدينيون كما سار فيها الباحثون المعاصرون، و لكن التحليلات كلها إما جزئية و لا تشمل الكل، و إما تكتفي بمجرد التعبير عن الأمنيات، و أما خطابية تلهب حماس الناس أكثر مما توجد حلا، و أما أسيرة قوالب الغرب تجدد من خلاله، و هو تجديد من خارج التراث و ليس من داخله."[1] و لذلك هناك من يراه موقفا طبيعيا و نتاجا منطقيا لمكونات الذهن العربي "لأن الماضي و الحاضر كلاهما معاشان في الشعور، و وصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الحاضر، و لما كان التراث هو الماضي و التجديد هو الحاضر فإن قضية التراث و التجديد هي قضية التجانس في الزمان، و هي مشكلة واقعية، تتمثل في إيجاد كيفية تحقيق أي شعب تجانسه في الزمان و البحث عن مسار طبيعي لتطوره، و الإبقاء في الوقت ذاته على استمراريته التاريخية."[2]

و لم يختلف حال إشكالية الأصالة و المعاصرة عن حال النهضة العربية، و لكونها إحدى إشكاليات النهضة العربية، فقد كانت الاحتكاك بالغرب أحد مسبباتها لكنها "لم تطرح عندما طرحت لأول مرة، في القرن التاسع عشر، من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة، و مظاهر الرقي و التقدم فيها، الاقتصادية منها و الاجتماعية و السياسية و الثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي ذاع و انتشر بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا نحن العرب نحن المسلمون نحن الشرق ؟ و تقدم غيرنا أوروبا، المسيحية، الغرب ؟ و بالتالي كيف ننهض؟ كيف يمكن اللحاق بالركب، بركب الحضارة الحديثة."[3] غير أن الإجابة على هذا التساؤل هي التي طرحت مشكلة الأصالة و المعاصرة بما هي عليه الآن، حيث افترض البعض – السلفيون الدينيون و القوميون – أن نهوض العرب و المسلمين يكون بالرجوع إلى الأسباب التي حققت نهضتهم الأولى، و تفعيلها لتتحقق نهضة هدفها مواجهة الغرب، في حين افترض الآخرون- العلميون أو العلمانيون- أن الحضارة الراهنة هي حضارة الغرب، و لمن أراد أن يحقق النهضة أن يقتبس أسباب هذه الحضارة التي تدين لها الآن قيادة الحضارة الإنسانية، بل و تعلقنا بتراثنا الفكري هو سبب كبوتنا الحضارية.

"[1]" حسن حنفي، التراث و التجديد، ط 3، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1987، ص 22

"[2]" المرجع السابق، ص ص 16، 17

"[3]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص 21

و من هنا وجد دعاة النهضة العربية أنفسهم أمام إشكال ضخم، كما يقول زكي نجيب محمود:"و هو إن حضارة العصر ليست من صنعنا، و لا شاركنا في صنعها، بل هي حضارة وجدناها أما أبوابنا متكاملة البناء، تريد الدخول أو نريد لها نحن مختارين ذلك الدخول، فأخذتنا الربكة الشديدة، ماذا صانع أنا بمحتوى بيتي إذا دخله العملاق؟ أ ألقي بذلك المحتوى في البحر ليخلص المكان للوافد الجبار؟ أم أسارع بإعادة ترتيب المحتوى بحيث لا يكون ثمة تعارض بينه و بين الزائر؟ هذه هي الصورة لما هو قائم في حياتنا الفكرية، فلدينا تراث و فيه انعكاس خصائص نفوسنا، غير أن حضارة جديدة تقتحم علينا الأبواب، دخلت بقوادمها و إن تكن بقيتها منحشرة عند أبواب الدخول، و لو كان الوافد غير مرحب به بإجماع الرأي، لسهل طرده و إغلاق الأبواب، و لو كان مقبولا بحذافيره، بحيث يحل محل القائم، لما تعذر أن نلقي بما لدينا في النار، لكن الأمر بين بين، فلابد من تقبل الوافد شريطة أن يتكيف مع الموجود، و لم نتوصل إلى الآن لحل لهذه المشكلة و هي أيضا أخطر من أن تترك بلا حل، و الأخطر جدا أن تترك حلولها في أيدي عابثة."[1]

و من أهم أسباب تلك الربكة التي أخذت العرب عند وفود حضارة الغرب، هو أن الغرب الذي يمتلك حضارة العصر لم يقدم نفسه في صورة واحدة بالنسبة لمشروع النهضة، فهو يمثل العدو و المستعمر، و يمثل الحداثة و التقدم، فكان العدو، و النموذج الأمثل للنهضة "و هذه الطبيعة المزدوجة جعلت موقف النهضة العربية من الماضي و المستقبل موقفا مزدوجا، فتداخل في آليات النهضة التي قوامها الرجوع إلى الأصول للانطلاق منها إلى المستقبل، مع آليات الدفاع التي قوامها الاحتماء بالماضي، مما جعل قضية النهضة العربية تتخذ وضعا إشكاليا متوترا، أعتدنا على التعبير عليه بإشكالية الأصالة و المعاصرة، و هي تعني وجود قلق و توتر بين التراث و العصر، و الأنا و الأخر، مما جعلها علاقة تقوم لا على الاتصال، بل على التنافر و التدافع."[2]

و هذا هو الجانب السلبي للإشكالية "إذ أن الخلاف بين هذه الاتجاهات الفكرية في مواقفها، أي الاختلاف بين جماعة المثقفين في اتجاهاتهم، بين من يعيش في الماضي بكل ثقافته، و من يعيش في العصر الجديد، قد جعلنا نعيش أضدادا متزاحمة في حياتنا الفكرية، يغار كل فريق من الفريق الآخر، خشية أن يكون له السبق في خطف الأضواء، و كان لأنصار ثقافة العصر الريادة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، و للفريق الآخر الريادة في النصف الثاني من نفس القرن."[3]"و تبعا لهذا الإشكال يجد الكاتب العربي نفسه بين نارين، فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته و أزماته، لكنه في هذه الحالة يكون متسولا كما في حياته المادية، بأنظمتها و أجهزتها، و إما يلوذ بأصالة آبائه و ما خلفوه من إرث عظيم، و بذلك يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية، لأنه

"[1]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص ص 6، 7
"[2]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27
"[3]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 230

بتر شرايين الحياة بدنياه، و في كلا الحالتين سيعيش الغربة، فإما أن يكون بين أهله بعيدا عن الثقافة، أو قريبا من الثقافة بعيدا عن أهله."[1] "و قد يأخذ الكاتب الواحد بهذا الرأي مرة، و بذلك أخرى، ففوران الآراء لم يأذن لأحد بالاستقرار على الفكرة أمدا طويلا، لأنها ماسة بأركان البناء الفكري الجديد، و كذلك إخلاص المفكرين لبعث الأمة، لم يسمح لهم بأن يتعصبوا لفكرة، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها."[2] و لكن لا نستطيع أن ننكر أن من المفكرين من لم يعدل في موقفه، حيث برزت إشكالية أخرى إضافة إلى الازدواجية، و هي تحول المفكر من التنظير إلى التبرير، و هو من أهم عوائق النهضة، حين يميل البعض إلى تبرير ما يتبنون من نماذج لمجرد تبريرها و الاختباء خلفها و كأنها هي النهضة، أما الواقع الذي ما زال على حاله فهو أمر غير ذي قيمة.

و قد نتج عن ذلك ثلاثة اتجاهات في الفكر العربي "اتجاه يتمسك أصحابه بالقديم الموروث فكر و أسلوبا و من هؤلاء ***(مصطفى صادق الرفاعي)*** و اتجاه يريد القضاء الكامل على القديم الموروث و الأخذ عن الثقافة الأوروبية علما و أدبا و أسلوب كتابة و طريقة حياة أخذا مطلقا غير مشروط و لا مقيد و منهم ***سلامة موسى*** و اتجاه يحاول أصحابه أن يجدوا موقفا وسطا بين بجمع بين الطرفين فإذا كتبوا كانت عباراتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين و إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم و الجديد و كان من حسن الطالع أن وقعت في هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر و الأدب ***(كالعقاد) و (طه حسين) و (المازني)***."[3]

مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم مبسط جدا، إذ أن دعاة التراث أنفسهم مختلفون فيما بينهم على ما هو التراث، و إلى أي تراث نعود، و دعاة الغرب مختلفون فليس الغرب كُلا متجانس، و لا يمكن النظر إليه من زاوية واحدة، بل هو مجموعة من القيم و الأفكار و التيارات، ومن يقترحون الجمع بينهما مختلفون على أيهما تكون له الأسبقية- التراث أم الغرب - و ما الجيد من التراث، و ما نحتاج إليه من الغرب.

و قبل التعرف على آراء رواد التيار العلمي في مشكلة الأصالة و المعاصرة، من حيث تبنيهم للنموذج الغربي أو ما يسمى المعاصرة، نسلط الضوء على دعاة الأصالة، و ارتباطها برفض المعاصرة، لكي نستطيع فهم أسباب الرفض لكل منهما لنموذج الآخر، و من ثم نستطيع أن نفهم من هذا السياق جدوى المحاولات التوفيقية التي حاولت من خلالها تيارات الفكر العربي و خاصة رواد التيار العلمي تجاوز هذه الازدواجية، لكي يمكن أن تقيم تلك المحاولات في ضوء مسيرة مشروع النهضة العربية.

"[1]" زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 99

"[2]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 51

"[3]" المصدر السابق، ص 47

2- الأصالة و ارتباطها برفض الغرب أو المعاصرة

"إن الأصالة هي الابتداع، أي تميز الشيء أو الشخص عن غيره، بصفات جديدة صادرة عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، و في الرأي جودته، و في الأسلوب ابتكاره، و في النسب عراقته، و هي بهذا المعنى ضد الإسفاف و الابتذال."[1] و يأتي معنى الأصالة كمرادف للإبداع و الطرافة، و في الفكر العربي الحديث و المعاصر نشأت إشكالية الأصالة عندما وجد المحدثون أنفسهم وجها لوجه أمام الموقف الذي ينبغي أن يتخذوه من التراث، و من علوم العصر، و تبعا لذلك تباين مفهوم الأصالة محكوما باعتبارات فكرية و أيديولوجية.[2]

و الفرضية الأساسية التي ينطلق منها دعاة الأصالة، هي "أن تراثنا القديم يحوي كل شيء، مما مضى أو ما هو آت، و هو فخرنا و عزنا، و ما علينا إلا الرجوع إليه لأن فيه حل لكل مشاكلنا، كما لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع للماضي، و ذلك لأن التاريخ في تقهقر مستمر، و إن قمته كانت في الماضي."[3] و بالتالي يذهب دعاة هذه الفرضية منطقيا، إلى رفض العصر، لكونه لا يمثل قمة التاريخ، ولكن الملفت في هذه الفرضية هي أنها لابد و أن تُوقع من يدعو لها في دور تاريخي، حيث أن أي نقطة مفترضة كقمة، لابد أن تكون هناك نقطة سابقة عليها، و تكون وفق هذا التصور قمة أعلى منها، و إن وضع شروط موضوعية للقمة التي يجب الرجوع إليها، سيدخل أي حضارة في هذا السياق، و لا يمكن رفض العصر الذي قد تمثله تلك الحضارة، وتسقط تبعا لذلك فرضية تقهقر التاريخ.

و يعتبر النموذج الإسلامي هو النموذج الأكثر ارتباطا بمن يدعون إلى الأصالة، لأنهم يرون "إن الإسلام الذي جاء به **(محمد بن عبد الله عليه الصلاة و السلام)** للوقوف في وجه الماديين بمكة، و تحطيم طغيان المادية، و تصحيح خرافات أهل الكتب السابقة، و لبناء المجتمع النموذجي للإنسان إلى يوم البعث، و هو مجتمع المدينة، فهو ليس لعهد أو لمجتمع أو للسان بعينه، و إنما للإنسان أينما وجد."[4] "لأن ذلك الدين الصحيح، هو أفضل نماذج البشرية التي يمكن الاحتذاء بها، كما أن (الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم) هو الأسوة الحسنة، و يأتي من بعده رجال من أفضل الخلق، و هو القائل:{ **خَيْرُ النَّاسِ قَرنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم**}[*]."[5] و يعني ذلك عند أنصار الأصالة الدينية، تقهقر التاريخ و ضرورة العودة إلى الماضي بصفته خير من الحاضر. مع أن إصلاح الحاضر و هو الغرض

"1" جميل صليبا، مرجع، ص 96
"2" حسين سعيد، مرجع سابق، ص 32
"3" حسن حنفي، التراث و التجديد، مرجع سابق، ص 23
"4" محمد البهي، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ط 4، دار وهبة، القاهرة 1981، ص 7
*** حديث صحيح رواه أحمد و البخاري و مسلم و الترمذي، و لهذا الحديث روايات أخرى تتفق في المعنى و تختلف في اللفظ**
"5" محمد أحمد عبد القادر، مرجع سابق، ص 212

من العودة للماضي يتناقض مع نبوءة النص، إذ يفترض ضرورة أن يكون الحاضر أسوء، إضافة للخلاف على أي نقطة من الماضي يجب الرجوع إليها.

فدعاة الأصالة في الإطار الديني "ليسوا فريقا واحدا، بل هم عدة اتجاهات، فمنهم سلفيون رافضون لكل نظم العصر و مؤسساته و فكره و ثقافته، باعتباره عصر جاهلية يجب تركه جملة و تفصيلا، و العودة إلى النبع الأصيل، أي إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساسا بعصر **(الرسول صلى الله عليه و سلم)**، و منهم سلفيون معتدلون، يقبلون من حضارة العصر مؤسساتها ما لا يخالف أحاكم الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها، و في الوقت ذاته يوسعون دائرة السلف الصالح، لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة، و بكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها صالحا، يعمل بأوامر الدين، و منهم سلفيون مؤولون، و هم يبحثون في نظم الحضارة العربية و قيمها، من أشباه مؤسسات الحضارة المعاصرة، و الأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغ جديدة لمؤسسات و قيم عربية إسلامية أصيلة، فالنظام النيابي يؤل للشورى، و الاشتراكية تؤل للزكاة، و حق الفقراء في مال الأغنياء."**[1]**

"و على الرغم من التغاير بين الإسلام و هو النموذج الأول للأصالة، و العروبية -الوجه الآخر لها- أو القومية العربية في المرجعية التراثية، من حيث أن الإسلام يمحو ما قبله و يحل محله، إلا أن الإسلام و القومية العربية كانا لهما مفهوم جديد في الفكر العربي المعاصر، لأن العروبة لم تعد تتحدد من خلال أصول عرقية أو لغوية، بل من خلال طابع عصر النهضة الذي يطبعه الوعي بالذات تجاه الآخر، ففي حين كان الإسلام مواجها للاستعمار الأوروبي، كانت القومية موجهة للاستعمار العثماني ليس لعلاقته بالدين بل ضد حركة التتريك و الحكم الاستبدادي، مع خلاف حول أولوية و أهمية الخطر الذي يشكله الآخر، حيث كان النموذج الإسلامي يفترض أن المستعمر الأوروبي أكثر خطرا، كان النموذج القومي يفترض العكس."**[2]** كما لعبت فكرة القومية من خلال دعواتها الوحدوية دورا في مواجهة المستعمر الغربي و بذلك التقت مع الدعوات الإسلامية.**[3]** و لذلك فالتصور القائم على ثنائية السلاح و العدو بين الإسلام و القومية لم يدم طويلا، إذا لم يعد هناك آخر عثماني تتريكي، لذلك لعبت القومية دورا في توجيه فكر اليقظة العربية بالمشاركة مع النموذج الإسلامي أيضا، حيث وقفت ضد المستعمر الغربي.

و إن الدور الذي حاولت القومية العربية القيام به لدفع المشروع النهضوي، جاء من خلال الدعوة القائمة على ضرورة الشعور بالذات إزاء ما نواجهه من صعاب أي"أننا ننتمي إلى أمة عربية واحدة، لها لغة واحدة و تاريخ واحد و رقعة جغرافية واحدة، و إن القضية الأساسية في الإصلاح هي معرفة من نحن، لكي لا

"[1]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 16
"[2]" محمد عابد الجابري، وجهة نظر في إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص ص، 25، 26
"[3]" محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة الإسلام و الغرب، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص 60

تكون النهضة مجردة، حيث أن هناك مشكلات و عدو، بل تكون هناك مشكلاتنا، و عدونا."[1] و رغم ذلك لو استعرضنا الوظيفة التاريخية للفكر الوحدوي خلال المئة عام الماضية تقوم أساسا على استقلال الدول العربية من المستعمر، و قد حققت ذلك الدور، و لكنها لا تصلح لما بعد ذلك.[2] مما يعني أن فكرة القومية لا تكفي وحدها لتنظيم حياة المجتمع بأسرها، لكنها فكرة فعالة كفكرة من ذلك النوع الذي يقوم بدور مركز الجاذبية بالنسبة للأفكار الأخرى.[3] و تفقد فكرة القومية هذه الخاصية عندما يكون هناك من يؤمنون بنوع آخر من القومية، و هي القومية القطرية، كالقومية السورية أو اللبنانية أو المصرية، و كل فريق منهم ينصرف إلى إحياء مجد البلد الذي يخصه، و الحضارة التي يعتقدها لب قوميته و ميزة أمته.[4] لأن الشعوبية خروج عن أهم أسس و أهداف القومية و هو الوحدة، بما يعمق من مشروع التجزئة[✱].

و يظل الرابط بين الوجهين الديني و القومي هو قضية إحياء الموروث الثقافي فهي لدى الوجهين تشير إلى "مسألة التواصل الحضاري بين الخلف و السلف، و يؤكد مثل هذا التواصل الحضاري وحدة الثقافة العربية و الإسلامية، و استمرارها استمرار موصولا، لا مجال لأية فجوة حضارية فيه، و الإحياء لا يعني بعث أفكار بالية أو اتجاهات متهالكة، و لكن الإحياء يعني التنقيب في التراث و البحث عن الجودة و الأصالة و الإبداع و الاجتهاد حيثما كانت في التراث و إعادة اكتشافها من جديد، و الهدف إقامة جسر بين القديم و الجديد، و البحث عما يصلح منه في تطوير حاضرنا و مستقبلنا، و تتمثل هذه العملية الصعبة و الشاقة في تحديد معنى التراث في خطوات ثلاث، أولا التعرف عليه و الوعي به، و ثانيا تنقيته مما فيه من شوائب، و استخلاص أفضل ما فيه، و ثالثا تطوير معطياته و السعي إلى الانتفاع بها في حاضرنا و مستقبلنا، و لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إحياء طرح قضايا التراث و اتخاذ مواقف بصددها بما يلائم ظروف العصر و المتغيرات الثقافية و الفكرية."[5] و إن هذه المعادلة الشاقة تفتقر إلى عامل أساسي لا غنى عنه، و هو المعيار الذي نقيم وفقا له التراث، فهل المعيار هو التراث ذاته؟ أم العصر؟ و في كل الحالتين لا مناص من الوقوع في مغالطة، لأن تقييم التراث بالتراث مغالطة تفترض صحته و قدرته على تقييم نفسه، و تقييم التراث بالعصر مغالطة لأن العصر يكون هو النموذج الأمثل و بالتالي تنتفي أهمية إحياء التراث.

و قد لا يكون الغرض من إعادة إحياء التراث الفائدة العلمية، و بحث ما يصلح منه لكي تحقق الفائدة العلمية، بل قد يكون لأسباب نفسية، "إذ إن إعادة ما يتضمنه التراث من إنجازات و إبداعات علمية، كان لها تأثيرها الإيجابي في تطور الحضارة

"[1]" عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ط 1، دار الفكر، بيروت 1972، ص 133
"[2]" محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة الإسلام و الغرب، مرجع سابق، ص 60
"[3]" ألبرت حواني، مرجع سابق، ص 349
"[4]" قسطنطين زريق، نحن و التاريخ، مرجع سابق، ص 35
✱ بل قد يستغل ذلك كما سنلاحظ عند سلامة موسى و إسماعيل مظهر و بدرجة أقل عند زكي نجيب محمود، في ادعاء الريادة و القيادة الفكرية لسواهم، بحيث يصبح نهوضهم سبيلا لنهوض غيرهم، مما يجعلهم يناقشون القضايا في إطار قطري.
"[5]" محمد أحمد عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 198- 200

الإنسانية، و التي يجني ثمارها العالم المتقدم اليوم، من شأنها أن تبعث في نفوس العرب الفخر و الاعتزاز بتراثهم العلمي، و تزيد من ثقتهم بأنفسهم، و بتراثهم العلمي، و تدفعهم إلى مواصلة ما كان بدائه أسلافهم من جهود علمية."[1] و لقد كان هذا الدور النفسي الحماسي للتراث رغم ضعفه مقبولا عند دعاة المعاصرة، شريطة أن لا يتعدى التراث هذا الدور، و أن يترك ما عداه لعلوم و تقنيات العصر، و هو ما حاولوا من خلاله إيجاد صيغة توفيقية ليست أقل ضعفا بين التراث و العصر.

و رغم الاتفاق من حيث المبدأ على إحياء التراث إلا أن أكبر عقبة تواجه دعاة الأصالة هي تحديد معنى التراث، بل و صعوبة الفصل بين ما هو عربي، و ما هو إسلامي. و إن كانت هناك محاولات لتحديد معنى التراث من خلال تحديد مكوناته، و هي النصوص المقدسة، و العلوم الدينية لشرحها، وعلوم الفقه التي تجمع بين النص و العقل، و العلوم العقلية الخالصة كالجبر و الطب و غيرها و هي التي لم يرثها علمائنا.[2] و تضيف محاولات أخرى ضرورة التمييز بين مفهومين للتراث يقدمهما دعاته، الأول هو النص القرآني، و شروحه التي قدمها السلف، و يطابق بين الإسلام و التراث، و يعتبر ذلك فصلا للتراث عن تاريخه، و النوع الثاني يجعل مفهومي التراث و الإسلام مفتوحين، لأنهما خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، و بذلك يمكن أن يضاف إليه المكونات الثقافية للعرب قبل الإسلام.[3]

و يمكن إيجاز معنى الموروث الثقافي العربي الإسلامي في أنه المحصلة الإبداعية في الفكر و العلم خصوصا، مع التقدير لأهمية بقية المكونات الثقافية الأخرى، فالمقصود هو الإبداع في مراحله السابقة، سواء فيما يتعلق بالمناهج و الوسائل أو الموضوعات و القضايا.[4] و تضل إشكالية تحديد معنى التراث قائمة، سواء تم تحديده من خلال مكوناته أو عصوره، نظرا لأن التراث مزيج بين مكوناته التي تكونت خلال عصوره المختلفة، هذا من جهة، و من جهة أخرى لا يمكن الحديث عن مكونات للتراث ذات خصائص ثابتة، حتى فيما يتعلق بالنص القرآني، و هو أحد مصادر التراث الهامة، فإن الشروح و الأحكام المستخلصة منه تختلف باختلاف المنهج الفكري المتبع في ذلك، هذا في حالة تخطينا إشكالية ما هو عربي و ما هو إسلامي، أ كان بافتراض موت القوميات، أو بتوافق موهوم بينهما.

و تدور معاني التراث في نظر دعاته فيما يتعلق بالجوانب العلمية على فرضية التفوق من الناحية العلمية و الفكرية "أي أن أسلافنا قد سبقوا الغرب إلى معرفة ما نحاول معرفته منهم، لأن(***ابن عربي***) سبق ***(آكهارت)*** إلى معرفة وحدة الوجود، و ***(الغزالي)*** سبق ***(هيوم)*** إلى معرفة السببية و ***(الفارابي)*** سبق ***(داروين)*** إلى التطور،

"[1] محمد التومي الشيباني، دور التراث في تأكيد الأصالة، د. ط، جمعية الدعوة الإسلامية، بنغازي 2000، ص 7

"[2] حسن حنفي، دراسات فلسفية، ط 2، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1987، ص ص 54- 56 بتصرف

"[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء العربي، الدار البيضاء 1996، ص ص 19-21 بتصرف

"[4] محمد أحمد عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 193

و ***(ابن خلدون)*** سبق ***(ماركس)*** إلى الجدلية التاريخية، و إن ***(ابن سيناء)*** استنبط فكرة عن الجاذبية قبل ***(نيوتن)***."[1] ناهيك عن الدعوات التي تدعي الأسبقية الزمنية في مناقشة قضايا كالحرية و الديمقراطية و العدل، و يحمل معنى الأسبقية التفوق أيضا حتى في الوقت الراهن، و هي بالطبع مغالطة كبيرة، فلا توجد حضارة تضاهي الحضارة الغربية في التطور العلمي، كما أن مفاهيم كالحرية و الديمقراطية على الصعيد الفكري، قد أصبحت أكثر توسعا و تعقيدا مما كانت عليه في الحقب الحضارية السابقة، الإسلامي منها و غير الإسلامي، و لو كانت الفرضية تتحدث عن أسبقية تاريخية لمعرفة أسس بعض النظريات العلمية، لكانت فرضية صحيحة، لكنها تفترض أن الغرب لم يضف شيئا إلى تلك المعرفة، بل هي ذاتها كما أخذها من العرب المسلمين، و ترمي من وراء ذلك إلى تفنيد دعوة الأخذ عن الغرب، لأن ما لديه الآن هو نفسه ما تركه لنا أسلافنا.

و من هنا نفهم إن خصوصية إشكالية الأصالة و المعاصرة، في الفكر العربي الحديث و المعاصر "كامنة في كون العرب يمتلكون تراثا ثقافيا حيا في نفوسهم و عواطفهم و عقولهم، تراثا هو من الحضور و ثقل الحضور على الوعي و اللا وعي بصورة قد لا نجد لها نظير في العالم المعاصر، و قد زاد ثقل هذا الحضور العامل الخارجي، الذي أثار ردود فعل تمثلت في توظيف التراث كسلاح أيديولوجي لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري، و هذا ما أدى إلى طمس المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيف التراث في عملية النهضة."[2] و إن كان التراث حتى في هذا السياق يعد في نظر من ينادون به عاملا حاسما في عملية النهضة؛ لأن أصحاب هذه الدعوة يرجعون القدر الأكبر من التخلف إلى ما سببه الغرب من فرقة على الصعيد السياسي بسبب الاستعمار العسكري، و فرقة على الصعيد الفكري بسبب ما يبثه من أفكار القصد منها النيل من تراثنا، و عليه لم تكن هناك ازدواجية في النظر إلى التراث من هذه الناحية، و لم تطمس محاولة جهد محاولة أخرى، لأن التراث لم يستخدم إلا كبديل للفكر الغربي في كل محاولات النهضة التي تقوم على هذه الفرضية.

و لهذا رفضت المعاصرة باسم الإسلام، و ذلك "لأن الإسلام لا يقر الاستسلام لرق العصر، و يرى أن روح الأمة أعظم من روح العصر، و روح العصر ما هي إلا طائفة من التقاليد التي شكلها العصر، و الدعوة التي يطرحها الغربيون بقولهم إن الإنسان نفسه جزءا من عصره، لا تعني إلا أن يضحي الإنسان بالقيم و الضوابط التي أقرها الدين الحق."[3] بل إن الدعوة إلى المعاصرة "موجهة في الأساس للنيل من العقل العربي، و قد استغلت هذه الدعوة غياب وحدة المؤمنين، و في غمرة تخلفهم كانت حملة هؤلاء المتفلسفين على العقل العربي، ليس من أجل استرجاع ذاته و أصالته، بل لاستحثاثه ليتنكر لطبيعته، و يتناقض مع حقيقته، متسلما لمن يريدون

"[1]" عصمت سيف الدولة، مرجع سابق، ص 70

"[2]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 33، 34

"[3]" محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، د. ط، دار المعارف، القاهرة د.ت، ص ص 142، 143

بمحض السخرية أن يضعوه على أسس عقل أوروبي يناقضه، و أن يروجوا لأفكاره المعادية له على لسانه."[1]

و لعل أبرز الدعوات التي علا شأنها مؤخرا، في علاقة التنافر بين الإسلام و الغرب، هي تلك التي تقوم على "أن الغرب يقوم على إضفاء سمة شيطانية على عدو مفترض، يبرر من خلاله جرائمه، و كان الاتحاد السوفيتي السابق، يقوم بدور هذا العدو، و كان لابد بعد انهياره البحث عن عدو آخر، و هو الآن الإسلام، و الذي لا يشكل أي تهديد، و لكنه سيكون تهديد آت."[2] و نفهم من ذلك أن ليس الإسلام فقط هو ما يرفض الغرب، بل الغرب نفسه يرفض الإسلام، حيث افترضه كعدو بدلا للشيوعية، لذلك من غير المعقول أن يكون هناك من يدعو إلى نهضة تأتي من جانب من يعتبرنا عدو له، و هدفه الرئيس هو إضعافنا. و لا يمكن التشكيك في صدق هذه الدعوة، كما لا يمكن إثباتها، و لكن لو إفترضنا صدقها فهي تضعنا في مواجهة صعبة مع الذات، لأنها تطرح معها سؤالا مفاده لماذا يهتم الغرب بالإسلام و يفترضه كعدو بدلا للشيوعية؟ مع الاعتراف بأن الإسلام لا يشكل خطرا الآن، في حين أن هناك قوى عظمى تفرض نفسها على الساحة العالمية وتزاحم الغرب في نفوذه و أسواقه كالصين مثلا، و التي ما تزال تصطبغ بالصبغة الشيوعية، فإن كانت الصين حققت نهضة رغم عداء الغرب فهذا يعني ضرورة أن نعيد النظر في سبب فشلنا في ذلك، و إن كان الغرب لم يفترضها كبديل للشيوعية رغم توفرها على شروط أوفر من الإسلام، فهذا يعني بطلان تلك الدعوة.

على كل حال لم يتوقف الأمر عند رفض المعاصرة باسم الإسلام بل تجاوزه إلى حد تكفير من ينادون بها، و جعلهم أعوان المستعمر، فيُنظر وفقا لذلك إلى دعاة المعاصرة على "أنهم مستشرقون و لدوا في بلادنا، و لكنّ عقولهم وقلوبهم تربت في الغرب، إنهم من جلدتنا و يتكلمون بألسنتنا، بيد إنهم خطر علينا لأنهم كفار بالعروبة و الإسلام، و أعوان عن اقتناع أو مصلحة للحرب الباردة التي يشنها الاستعمار علينا، و بذلك يحققون غاية الزحف الصهيوني الصليبي الحديث، فقد يقولون كلمة حق تمهيدا لألف كلمة باطل، فلنحذر هذا العدو المُقنّع، و لنُؤمن طريق نهضتنا بتجلية هذا الظلام من الغرب."[3] و من الواضح أن مثل هذه الدعوات جعلت من دعاة المعاصرة في مرتبة تفوق خطورتها خطورة الغرب نفسه، بل و تجعل من أي كلمة حق يقولونها- لربما يقصد الكاتب الدعوة إلى النهضة العلمية – هي تمهيد لسيل من كلمات الباطل. و لعل الملفت للنظر أن هذه الدعوات إلى التكفير و غير ذلك من الانتقادات الحماسية، تقطع الطريق أمام أي محاولة توفيقية حتى قبل أن تبدأ.

و طرح قضية الأصالة بهذا الشكل "أفرز حالة الانشطار التي تطبع الواقع العربي، الفكري منه و السياسي و الاجتماعي، و التي تجعل منه واقعا يتنافس عليه و

"[1]" أحمد سالم، مرجع سابق، ص 24

"[2]" روجيه غارودي، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، ط 1، دار عطية، بيروت، 1996، ص 142

"[3]" محمد الغزالي، ظلام من الغرب، د. ط، دار الكتاب العربي، القاهرة 1956، ص ص 3، 4

يصطدم و يتصارع فيه صنفان من المعطيات، صنف موروث من ماضينا، و صنف وافد من حاضر غيرنا، ينتمي إلى حضارة عصرنا، و ما يضفي الطابع الإشكالي على حالة الانشطار هذه، هو كونها تعكس ليس صراع القديم و الجديد فقط، بل صراع الأنا و الآخر أيضا، فالقديم هنا ينتمي إلى الأنا، بينما ينتمي الجديد إلى الآخر."[1] و بمعنى آخر إن ما أفرزه هذا المنظور للإشكالية، هو أنه أخرج من حساباته مشروع النهضة العربية الذي من المفترض أنه قام من أجلها.

"و ذلك لأن الإصلاحات التي أهتم بها رواد النهضة، نابعة من الشعور بالتخلف، أي تفوق الآخر، و الذي كان معاملا بالإقصاء، إلى درجة جعلت الهوية و هي إطار التعرف على الذات، لا تتحقق إلا بنفي الآخر، و هو سوء فهم للآخر الذي لم ترَ فيه إلا جانبا واحدا، هو التحدي الذي كان قائما فعلا في الجوانب العسكرية و السياسية و المادية، لكن المسألة في جانبها الفكري اكتسبت صبغة مختلفة."[2] "و يرجع ذلك إلى أننا إذ نفكر في الغرب ننزع تلقائيا إلى استدعاء كيان جغرافي هو أوروبا و دين هو المسيحية و فلسفة هي التنوير و عرق هو البيض و نظام هو الرأسمالية."[3] و الغرب وفق هذا التصور الناقص أحادي الجانب، مرفوض دينيا و فكريا و عرقيا، لكونه المسئول عن هذا التخلف، و إن كان الغرب مسئولا عن ذلك، إلا أن هذه النظرة تجعله المسئول الوحيد و ذلك خلافا للواقع، ألم يأت الغرب و يجدنا متخلفون، و لذلك يكون مسئولا عن تعميق ذلك التخلف، و ليس مسئولا عن نشوءه.

و وفقا لهذا المنظور ظهر التوافق بين دعاة السلفية الدينية، و دعاة القومية في رفض المعاصرة، إذ كما رفضت المعاصرة باسم الدين، رفضت باسم القومية أيضا، لأن الدعوة إلى المعاصرة تعني "في نظر دعاتها استنساخ النموذج الغربي، و تقليد العقل الغربي، و في سبيل ذلك نطرح جانبا التراث القومي، فالمعاصرة على هذا الموقف نوع من الاستلاب الحضاري بمعطيات الغرب."[4] "و أن كانت محاكاة الغرب استلاب، فمحاكاته وحده تضاعف هذا الاستلاب، و هناك مستوى آخر أفظع من الاستلاب، و هو أن نقلد غربا متحركا بصفة دائمة، و بحركاتهُ ينمى اطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون الحفاظ على أرضية و معالم، و بذلك نحن لسنا مستلبون من لدن التراث، بل من صورة وهمية للغرب، تهمشنا لنزداد انفصالا عن مكوناتنا الأصلية و الأصيلة."[5] و إن المغالطة التي يقع فيها دعاة الأصالة من هذا المنظور حيث يفترض أن تقليد الغرب سيكون أبديا لأن المسافة التي تفصلنا عنه ستظل ثابتة، أي أننا نتقدم في نفس الوقت الذي يتقدم فيه الغرب، و بالتالي لن نتخلص من تبعيته، و تفترض أن التراث سيكون الأرضية الراسخة التي ننطلق منها، على اعتبار أن التراث أكثر ثباتا من الغرب المتحرك دائما، و هذا يعني في الوقت ذاته

"[1]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 9
"[2]" محمد وقيدي، احميدة النيفر، مرجع سابق، ص ص 53، 54
"[3]" عبد المنعم المحجوب، مرجع سابق، ص 49
"[4]" محمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة 1991، ص 63
"[5]" محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 139

وفقا لهذه الدعوة أننا سنظل في مكاننا، و الغرب يتقدم، دون أن يخلصنا ذلك من تبعية الغرب، و هو ما عليه الوضع العربي الراهن، بمعنى آخر إنها دعوة للجمود.

و كانت القضية الفلسطينية كالعادة حجة للقوميين، "إذ أكدوا على الارتياب بالغرب بعد إنشاء دولة إسرائيل، و تأييدها من قبل دول الغرب الكبرى، فرجعوا إلى حيث يجد العربي مصادر هويته الأصلية، و هي في عز قوتها عند السلف."[1] و لذلك فهناك من يطالب أن لا ينسى المفتونون بالحضارة الغربية دون حدود، سجلها الحافل بالجرائم الاستعمارية، و إبادة السكان الأصليين، ذلك السجل المتوج بتأسيس دولة إسرائيل و دعمها، و بالتالي على المفتونين بالحضارة الغربية، أن يتذكروا ذلك قبل الترويج للغرب على أنه المثل الأعلى للتقدم المنشود، و للمدنية و الحداثة و ما بعدها، و يسلمون بأن طريق الخلاص الوحيد، في أن نحذو حذو الحضارة الغربية.[2]

أضف إلى ذلك أنه قد فهم البعض من الدعوة للمعاصرة، "إنها تعني قطع جريان التاريخ العربي الإسلامي المتواصل، و بالتالي يصبح موقف القطيعة التاريخية هذا، يريد أن يوقف تيار الزمان المتلاحق الآنات و اللحظات، و أن يقيم حواجز بين الفترات التاريخية للأمة، لا لشيء إلا لإنكار الأصالة و الإبداع، ليس لماضي الأمة فقط، بل ينفيها عن حاضرها و عن واقعها المعاصر، إن هذا الموقف المتشرب روح الاستشراق و العنصرية الغربية، هو كمن ينتحر من أجل غيره أو يسعى لهلاك نفسه لكي يسعد الآخرين، و هل أشق على الإنسان من أن يطعن في هويته و يشكك في نسبه، مشاركة للطاعنين و المشككين، إن محاولة التفريط في الماضي و الموروث الثقافي تحت زعم عدم قداسته لحساب الآخر الغربي، أمر غير مبرر على الإطلاق."[3] و القول بأن التاريخ سلسلة يمكن قطعها و وصلها، يخالف التاريخ الحضاري لأن توقف حضارة لا يعني توقف التاريخ، إلا أن مفهوم التاريخ بهذا المعنى قد قُطع فعلا، فالتفوق الحضاري العربي الإسلامي قد توقف بسقوط بغداد و سقوط الأندلس، و انحصار الدور العربي، و تبعيتهم لحضارات أخرى، كما أن الحلقة التاريخية المفقودة، و التي تمثل الفترة التي كان فيها العرب في ضعفهم، لا يمكن إرجاعها لكي يوصل تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

بل نجد من يضيف إلى ما سبق "إن موقف الدعاة إلى النموذج الغربي، هو موقف يتناقض مع ذاته، فإذ تساءلنا هل يقف الفرد الغربي من تراثه مثل هذا الموقف؟ بالتأكيد لا، إن الغربي قد يثور على بعض مقولات في الفكر اليوناني أو الروماني أو الأوروبي بصفة عامة، و لكن ثورته لا تمثل تنكرا مطلقا لتراثه الثقافي."[4] و من المفارقات أن هذه الفكرة ينادي بها حتى دعاة المعاصرة من خلال

"[1]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 201
"[2]" كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة يمنى طريف الخولي، د. ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2000، مقدمة المترجم، ص 9
"[3]" محمد أحمد عبد القادر، مرجع سابق، ص 196
"[4]" المرجع السابق، ص 197

افتـراض أن الغـرب متسـق مـع تـراث الثقـافي و لـم يعـاني مـن إشـكالية الأصـالة و المعاصرة، و الفرد الغربي يقف من تراثه موقفا كليا واحدا، كما أن حاضره الثقافي منسجم مع ماضيه لعدم وجود ثغرة ثقافة بينهما، ومن هنا جاءت خصوصية إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي. و رغم ذلك فهي فرضية لا يؤيدها الواقع أو التـاريخ الفكـري الثقـافي الغربـي، إن الشـروخ الثقافيـة التـي عرفهـا الفكـر الغربـي لـم يعرفها أي تاريخ فكري آخر، فلا تكاد تجد أي صلة تذكر بين الفكر اليونـاني بصفته تراثا فكريا غربيا و بين الفكر الغربي في العصور الوسطى، باستثناء فكر أرسطو أو مركزية الأرض المستمدة من الأساطير اليونانية، إلا أن تلك الأفكار لها خصوصيتها من حيث أنها طوعت رغما لتنسجم مع الدين تحت سلطان الكنيسة، كما أن فكر عصر النهضة لا ينسجم مع الفكرين السابقين، و إن كانت حركة لوثر لم تقدم فكرا بقدر ما أزاحت سلطة الدين لتترك الساحة للصراع الفكري حيث يبقى الأكثر إقناعا، فهل يجوز القول أن فكر سخر كل شيء لتبرير الفكر الديني ينسجم مع فكر سخر كل شيء لدحض الفكر الديني؟ و كل ما سبق يختلف عن الفكر الغربي المعاصر، بقدر ما يختلف الفكر المعاصر مع ذاته، و كيف ينسجم الفكر الغربي و سمته الأساسية أنه فكر نقدي، فلم تسلم أسفار الكنيسة المقدسة دينيا، كما لم تسلم نظريات نيوتن المقدسة تجريبيا، و قبل ذلك لم يسلم منطق أرسطو رغم قداسته العقلية. لا نستطيع القول أن الصفة النقدية هي سمة لكل التراث الفكر الغربـي، لأن منه ما لم يتصف بذلك، لكن الشك المنهجي و المنهج النقدي هي ما طبقه الغرب بعد النهضة على تراثه الفكري.

و عليه يرى دعاة المعاصرة أن رفض الغرب يرجع "إلى عدم القدرة على التجريد العقلي، لأن رفض المعاصر لأسباب قومية أو دينية في أسيا و أفريقيا، لأنها أضيف إليها عنصرا جعلها أكثر تعقيدا، و هو أن ثقافة العصر هي ثقافة المستعمر، الذي تحررنا منه منذ فترة قصيرة، فكان من العسير على الغالبية القيام بعملية تجريد عقلي، بحيث يقبل ثقافة العصر، و يرفض المستعمر، و كان ذلك سببا في اهتمام الحركات الإصلاحية بالتراث، و خاصة الديني، ظنا منها بأن كرامة الأمة لا تعود إلا إذا أعادت تراثها، و رفض كل ما يمت للمستعمر بصلة."[1] و ذلك "لأن النهضة العربية الحديثة عانت من إشكالية لم تعان منها النهضة العربية الإسلامية الأولى، أو النهضة الغربية الحديثة، و هي وجود الآخر، أي التهديد الخارجي، فقد نشأت النهضة العربية الأولى بعد أن استنزفت حرب طويلة قوة الفرس و الروم، فأجهز العرب على الدولتين، و كذلك النهضة الأوروبية، فقد بدأت بعد تدهور المسلمين، فقد قامت النهضتان في أعقاب سقوط ما يشكل الآخر، إلا أن النهضة العربية الحديثة قامت في وجود الآخر، الذي يشكل التحدي للذات المغلوبة، فجعلها هذا تنتكص على تراثها و ذاتها كآلية للدفاع."[2] و لا يعد ذلك مبررا لحصر دور التراث كسلاح أيدلوجي ضد الآخر، فلا ضرورة بين الآخر و التراث، فنهضة آسيا عموما و الصين خاصة، تعد مثالا على ذلك، مما قد يعتبر مبررا لدعاة المعاصرة ضد التراث.

"[1]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 42

"[2]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 24، 25

3- المعاصرة عند رواد التيار العلمي و موقفهم من التراث

إن المعاصرة في أصلها اللفظي يمكن أن تشتق من كلمة عصر و التي تعني الدهر أي الزمن.[1] و لكن على صعيد الإشكالية هناك من يميز بين العصري و المعاصر، و هذا التمييز يقوم على أنه ليس كل فكر ينتمي إلى العصر ينسجم معه، كما أن هناك فكر نشأ في عصور سابقة و لكنه ينسجم مع فكر العصر.[2] "و قد ظهر مفهوم المعاصرة في الفكر العربي عندما أدرك بعض المفكرين العرب واقع مجتمعاتهم، و واقع المجتمعات الغربية، فأقروا بالجهل و التخلف عند العرب من جهة، كما أقروا بالتفوق عند الغرب من جهة أخرى، و اخذوا يدعون إلى حذو نمط أوروبا في نشدان النهضة، مع وعي تام بشخصية بلادهم و مكوناتهم الثقافية. كما يعني التغريب، الاقتباس عن الغرب الذي تسعى إليه الشعوب النامية، للسير في طريق الحداثة، أي الأخذ عن الغرب حلولا لمشكلات قائمة، باعتبار أن تلك الحلول التي استخدمها الغير كانت سببا في تقدمه و نجاحه، و الهدف من ذلك السير في ركب الحضارة و الحداثة. و لكن الإشكال في كيفية الاقتباس، هل يكون كليا أو جزئيا؟ و هل يكون الاقتباس للعلم و التكنولوجيا، أم نقتبس معها العادات و التقاليد."[3] و يتحدد جزء كبير من الإجابة لو عرفنا ما هي المشكلات التي نرجو حلها، و هل ينحصر حلها في الجانب العلمي و التكنولوجي فقط؟ أم في العادات و التقاليد أيضا؟ كما لا بد من تحديد ماهية العادات و التقاليد، فهل هي توجد بالضرورة مع وجود العلم أم لها وجودها المستقل؟ و هل الغرب كنموذج قابل أساسا لهذه التثنية؟ أي أنه ليس كلا متكاملا متسقا، و لعل الجدير بالذكر أننا نأخذ عن الغرب كل شيء تقريبا، و نقلده في كل شيء عدا الجوانب المتعلقة بالمنهجية العلمية.

و ترتكز دعوة المعاصرة على "أن التقدم إلى الأمام يقاس بمقدار لحاقنا بركب الحضارة العصرية في علومها و فنونها، و لا يجوز لنا أن نقول و لماذا نلحق بركب الحضارة العصرية رغم معارضتنا لها؟ لأنه لا يجوز ذلك، لأن المعارضة معناها إننا واقفون حيث نحن لا نتقدم إلى الأمام، إن لنا الحرية في الوقوف و السير إلى الأمام، و حتى الرجوع للخلف، و لكننا حين نسأل هل نتقدم؟ يكون الجواب نعم في حالة واحدة، هي أن تكون خطواتنا سائرة نحو اللحاق بتصورات العصر في شتى نواحي الحياة."[4] و البين في هذه الفرضية أنها تطرح الغرب ليس كبديل للتراث أي أن لنا الخيار بينهما، بل الغرب هو الخيار الوحيد للتقدم، و تعد هذه السمة هي السمة الأبرز عند دعاة المعاصر.

و كما ارتبطت الأصالة عند البعض برفض المعاصرة، ارتبطت المعاصرة أيضا برفض التراث، كردة فعل تجاه تلك الدعوة، التي رأى فيها رواد التيار العلمي

"[1]" محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، د. ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة د.ت، ص 436

"[2]" علال الفاسي، النقد الذاتي، د. ط، دار الكشاف للنشر و التوزيع، بيروت 1966، ص 95

"[3]" حسين سعيد، مرجع سابق، ص 35

"[4]" زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، مصدر سابق، ص 245

إعاقة للحاق بالعصر و علومه، و هو ما ينادي به شبلي شميل حين يصرح "بأن ما يعتبره الجمهور حتى اليوم كنوز الأمة، هي في الحقيقة آثار مخلدة لضلال الإنسان، صارفة إياه عن النظر فيما لديه من الحقائق، مانعة له عن السلوك في الصراط المستقيم، أو ليس من العار أن ترى الإنسان حتى الآن مشغولا عن حاضره بماضيه، يبني عليه مستقبله، منصرفا بالبحث في ما لا يجدي، عن البحث في ما يجدي، و ما مثله الأمثل من يمشي إلى الأمام و هو ملتفت إلى الوراء."[1] و إن هذا الموقف لشبلي شميل لم يتغير أو يحاول تخفيفه ليتلائم مع الآراء الأخرى، و بذلك يعتبر هو أكثر دعاة المعاصرة عداء للتراث بمفهومه النهضوي.

و إن هناك من يرجع هذا الطرح الغربي القائم على رفض التراث إلى أسباب دينية، و سياسية، و إلى بعض الأحداث التي مرت بها المنطقة العربية في نهاية الحكم العثماني، حيث يرى "إن إعجاب رواد النزعة العلمية المادية بالتراث الغربي، و تعاطفهم مع المستعمر الأوروبي، و النظر إلى تراثهم القومي بعين المستعمر، يرجع إلى أسباب دينية و سياسية، إذ ظل شبح المذابح الطائفية التي وقعت بالشام عام 1860 ضد المسيحيين يطاردهم، و هو سبب موقفهم المتطرف تجاه الدولة العثمانية و الأديان، و لكن غاب عن أذهانهم إن تلك المذابح كانت مدبرة من القوى الرجعية المتحالفة مع الاستعمار، لكي تعطيه حجة للتدخل في شئون سوريا و لبنان."[2] و يضل هذا المبرر ناقصا لأنه يفترض أن الحركة العلمية مقصورة على مسيحيي الشام فقط، كما يتجاهل "أن العلمانية التي قادها المسيحيون نتجت عن ظروف و حاجات خاصة تختلف عن حاجات العلمانية الإسلامية."[3] كما أن جذور تلك الدعوة تمدد إلى ما قبل تلك الأحداث.

و قد كان سلامة موسى من المتذبذبين بين التراث و المعاصرة، حيث يتجلى جزء من موقفه فيما أورده من عبارات عدة لبعض المشاهير منهم ***(طاغور)*** شاعر الهند في قوله:" إن مصباح أوروبا مشتعل الآن فعلينا أن نقتبس منه و نشعل مشاعلنا من ذبالته، و ليس جدير بنا أن نعتقد أن أسلافنا منذ آلاف السنين قد عرفوا كل ما يمكن معرفته عن الكون، فحظنا لم يبلغ هذه الدرجة من السوء، و الكون لم يبلغ هذا القدر من الفقر، و كيف للذين يتحصنون بحصن العادات و التقاليد العتيقة كيف يستطيعون العيش و ليس لهم واجب حاضر و لا أمل مستقبل" و يستخدم أيضا عبارة الجاحظ " إذا رأيت رجلا يقول لك ما ترك الأوائل للأواخر شيئا فأعلم أنه يريد أن لا يفلح."[4] لكي يبين أنه من أنصار المعاصرة و من أعداء التراث.

بل و يزيد سلامة موسى موقفه حدة و وضحا حين يجعل الأمة العربية هي الأمة الوحيدة التي تعاني من هذه المشكلة، "فالفخر بالآثار التي خلفها لنا السلف هي

"[1]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص ص 50، 51
"[2]" محمد عبد السلام الشاذلي، تطور الفكر العربي، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص ص، 144، 145
"[3]" معن زيادة و آخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، م 2، ط 1، معهد الإنماء العربي، الدار البيضاء 1988، ص 916
"[4]" سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مصدر سابق، ص 230

مشاع الآن عند جميع الأمم العربية، فليس يذكر الموتى إلا الميت الذي خمد ذهنه و ماتت قريحته، و ليس ينبش القبور ليلبس الكفن إلا فقير، لذلك من واجبنا أن نضرب في عالم الفكر، فنبتكر و نستن السنن، و نقود إلى المستقبل، و نتبوأ مقاعد السادة، فبذلك نؤدي (لمصر) حقها علينا في أن نقود الذهن العربي و نعمل على رقيه و رفعته."[1] و لأن ما دأب عليه سلامة موسى هو عرض المفارقات، لذلك يتحدث عما يشاع بين العرب- و هو لا يعتبر نفسه ينتمي إليهم - من الافتخار بما خلفه السلف بصفته أمرا لا يقوم به إلا ميت، و في الوقت ذاته يواجه الدعوة إلى القومية العربية بالدعوة إلى قومية أكثر قدما و هي القومية الفرعونية، و التي لا تمتلك من المقومات ما تمتلكه القومية العربية، بل و يضرب في جذور التاريخ السحيق لكي يستدعي عبقرية يقود بها الذهن العربي المتخلف، و المفارقة هي أن سبب تخلف الذهن العربي في نظر سلامة موسى هو أنه يفتخر بالتاريخ.

و يؤكد أيضا إن هذا الموقف من التراث ليس موقف يتخذ عن جهل أو مغالاة، بل هو موقف يتأكد مع الوقت فيقول:"كلما ازددت خبرة و تجربة و ثقافة، تبينت أنه يجب علينا الخروج من أسيا، و أن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، و شعوري بأنه غريب عني، و كلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها، و تعلقي بها، و زاد شعوري بأنها مني و أني منها، و إني أقوم بما أقوم به لكي تترك أمتي عادات أسيا، و وجوب اصطناعها عادات أوروبا، و أريد ثقافتنا أن تكون أوروبية، لكي نغرس في أنفسنا حب الحرية و التفكير الجريء، أما الثقافة الشرقية فيجب أن نعرفها لكي نتجنبها، لِمَ نرى من أثارها من العبودية و الذل و التوكل على الآلهة."[2] و السبب في هذا التطرف هو التراث طبعا "لأن للقديم حرمة في الشرق أكثر مما له في الغرب، فالشرق هو بلاد السلف، يحكمونها و هم في قبورهم، و ليس للخلف سوى الإذعان، و هذا يضعف عند الغرب في أوروبا."[3]

و لم يكن عداء سلامة موسى للتراث عداء مطلقا للماضي، بل عداء لكل ما هو عربي أو إسلامي، و يتضح ذلك من عداءه للغة العربية، إذ يقول:"أن اللغة العربية تبعثر وطنيتنا المصرية، و تجعلها شائعة في القومية العربية، فالإعجاب بالفصحى يجعلك تعجب بأبطال بغداد، بدلا من تشرب الروح المصرية، فليس من مصلحة الأمة المصرية أن ينزع شبابها للشرق، و إنه لأنفع لنا و للشرق أن ينزع هو إلينا."[4] و علل ذلك بأنه "إذا غرسنا في ذهن المصري أنه شرقي، فينشأ على احترام الشرق و كراهية الغرب والحضارة الغربية."[5] فقد كان يرى إنه ينتسب إلى قومية فرعونية تختلف طبعا عن القومية العربية، و هذه الظاهرة القومية قد استشرت في الأوساط الأدبية المصرية، و ما تزال إلى الآن، بل أصبحت تعم كل طبقات

"[1]" المصدر السابق، ص 380
"[2]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص ص 525، 526
"[3]" المصدر السابق، ص 571
"[4]" المصدر السابق، ص 577
"[5]" المصدر السابق، ص 655

المجتمع، و بذلك لا ننظر إلى دعوة سلامة موسى للغرب على أنها دعوة لرفض التراث، بل هي دعوة لا تحمل كل مضامين مشكلة الأصالة و المعاصرة، و إن عدائه للتراث هو في الحقيقة موجه نحو التراث الديني، و الإسلامي بصفة خاصة، لأنه يحول دون الأخذ عن الغرب، و لكنه في الوقت ذاته يدعو إلى قومية مصرية فرعونية، و هي دعوة لا تختلف في أساسها عن الدعوة إلى قومية عربية، إذ أنها تأكيد للتراث و دوره في النهضة.

أما زكي نجيب محمود فيرى هو أيضا إن تراثنا يختلف عن العصر، و لكن لأسباب تختلف عن أسباب سابقيه، إذ لا تتعلق بمشاعر الكراهية أو القداسة، بل يرى "إن التباين قائم على أشده بين تراثنا و ما يحيط بنا من ثقافة عصرنا، فالاختلاف بينهما ضارب إلى الأساس، فثقافة أسلافنا قوامها مبادئ تكتب على ورق، و أما ثقافة العصر فقوامها أجهزة علمية تتخذ أدوات للبحث عن أسرار الطبيعة، و إذا أردت الإيجاز فثقافتنا في تراثنا ثقافة أخلاق، و ثقافة العصر ثقافة علوم، بما للكلمتين من معان واسعة."[1] كما أن التثنية بين روح لها مكانة عليا، و جسد يستحق الإهمال، هي جوهر أصيل فينا، يصعب من خلاله رؤية عصرنا، لأنه قائم على العلم و الصناعة و الحرية و الديمقراطية، فلا يمكن غض النظر عن المفردات و عن الأفراد، لأنها ينبوع النظريات العلمية و قوانينها، و الأفراد هم الدعامة الأولى التي بغيرها يصبح الحديث عن الحرية و الديمقراطية حديثا أجوفا.[2] و هذه الفكرة هي الركيزة الأساسية في دعوة زكي نجيب محمود للعصر في مقابل التراث، إذ يعتبر أن تراثنا الفكري و نتيجة لصبغته الدينية هو تراث أخلاقي، كما أنه يقوم على الجوانب النظرية و يهمل الجوانب العملية، و ليس ذلك عيبا في التراث بل إنه تراث ينسجم مع عصره، و لكنه لا يصلح لعصرنا الحالي.

و بالتالي يطرح زكي نجيب محمود تسألا، و هو على أي نحو يكون التمسك بتراثنا الديني و الثقافي ممسكا لنا من الانهيار؟ فإذا كان إحياء التراث ليصبح وجهة نظر نهتدي بها، و أن نبحث في مشكلاتهم التي تشبه مشكلاتنا، فإلى أي حد نجد العون على حل مشكلاتنا عند أسلافنا؟ الجواب أنه لا عون يمكن أن نستمده من هؤلاء الأسلاف، و بالتالي تصبح الدعوة لإحياء التراث جذابة للسامع، و لكنها لا تنطوي على حل عملي.[3] لأن هناك خلاف بين عصرنا و عصرهم من جهة في عدة مفاهيم و مشكلات كالحرية و الديمقراطية.[4] و من جهة أخرى فإن المناخ الفكري لقرون تراثنا المختلفة ليس متشابها، لأن المشكلات مختلفة، "ففي القرن السابع كانت مسائل الكفر و الإيمان و الإمامة هي السائدة، أما القرن الرابع عشر و لخشية ضياع الثقافة نتيجة غزو التتار و سقوط أسبانيا، فأهتم فيه بالموسوعات و القواميس لحفظ

"[1]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 228

"[2]" زكي نجيب محمود، المعقول و اللا معقول في تراثنا الفكري، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993، ص 231- 234 بتصرف

"[3]" زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص ص 83- 86 بتصرف

"[4]" المصدر السابق، ص ص، 73- 76 بتصرف

اللغة، أما عصرنا فهو عصر القوة النووية و السفر عبر الفضاء."[1] فالخلاف في حقيقته ليس بين التراث و العصر فقط، بل بين خليط التراث نفسه، و هي إشارة إلى صعوبة تحديد معنى التراث، و هو ما يعتبره سببا في ضرورة تغير مناهج التفكير وفقا للمناخ الفكري، و هي ما نستطيع أن نستمده من تراثنا ذاته.

و لذلك فقد استخدم زكي نجيب محمود التراث نفسه ليرد به على من يتمسكون به، حيث"من العجيب أن نجد في عصرنا من يعتقد أن الأوائل لم يتركوا للأواخر شيء لأن في تراثنا ما ينفي ذلك إذا استشهدنا بقول الجاحظ"ما على الناس شيء أضر من قولهم ما ترك الأول للأخر شيء" بل إذا تسألنا ما الذي أصابنا و لماذا كبوتنا الحضارية؟ كان الجواب هو أن ذهبت قدرتنا على خلق الفكر الجديد و اكتفينا بالتبعية للأثر نقرأ صحائف الأقدمين و نشرحها ثم نشرح تلك الشروح."[2] "و السبب في ذلك هو إننا عبيد في بطانتنا الثقافية، نكره المتشكك و نحب المصدق، يسودنا ميل شديد إلى الإيمان بصدق ما قاله الأولون، كأنهم هم ملائكة و نحن أنجاس، فحين تقرأ الكتاب القديم فلا ينشط فيك عقل الناقد، الذي ينظر إلى الكاتب نظرة الند للند، بل يقف مما يقرؤه موقف المستمع، الذي حرم الله عليه أن يتشكك."[3]

و أما الرفض للموروث القومي فيعلله زكي نجيب محمود "بأن الحياة الثقافية هي أداة عيش، فإن لم تحقق المراد وجب تغييرها، حتى الثوابت التي تتألف منها الهوية لا ينبغي أن يكون لها قداسة تمنع تغييرها إذا فقدت قدرتها."[4] "لأنه ليس من العزة القومية في شيء أن نحتفظ لأنفسنا بطابع إذا كان هذا الطابع مما يصم صاحبه بالعجز و القعود و البلاهة، فإذا اختلفنا عن أمم أوروبا و أمريكا فلا ينبغي أن يتجاوز هذا الاختلاف مقدار ما تختلف به تلك الأمم بعضها عن بعض."[5] "فثبات الهوية يكون في الركائز دون المضمون الحضاري، و لو جمد المضمون مع الركائز أدى ذلك إلى فناءه."[6] "بل لو عاد آباؤنا، و سمعوا ما يخون به الأبناء الأمانة العربية، من حيث أرادوا تمجيدها لصلموا- قطعوا- آذانهم في عتاب و تأنيب."[7]

كما استخدم التاريخ لكي يبين أن التراث عموما و ليس التراث العربي الإسلامي فقط، هو ما يمثل عائقا أمام النهضة، و يستخدم النهضة التي حققها المهاجرون في الولايات المتحدة لكي يؤكد "أن مقدار التقدم يقاس بمقدار التخفف من عبء التراث، حيث يرى أن تخفف الشعب الأمريكي من عبء التاريخ الطويل بما يفرضه من قيود، و تخففه من هوية خاصة محددة القسمات، هو الذي جعله أقدر من سواه على التفكير المبتكر غير المقيد بأعراف و تقاليد، و هو ما جعل أيضا من العلم

"[1]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص ص 139، 140
"[2]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 55
"[3]" زكي نجيب محمود، جنة العبيط، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1982، ص 186
"[4]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 189
"[5]" زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مصدر سابق، ص 218
"[6]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 67
"[7]" المصدر السابق، ص 284

هوية له، مما أتاح له الفرصة لتشكيل العلم بشكله التقني الجديد."[1] و حتى لو اعتبرنا أن المهاجرين الأوروبيين جاءوا و هم يحملون إرثا أوروبيا، كما أن حروب الإبادة مع السكان الأصليين تشكل تواصلا حضاريا.[2] إلا أنهم لم يعتبروا ذلك التراث نموذجا لا يمكن تخطيه، لذلك استطاعوا أن يصنعوا نمطا جديدا للفكر و الحياة، و هذا هو المقصود من عدم امتلاكهم إرث يعيقهم، أما كون الحروب تواصلا حضاريا، فهي مغالطة لأنها تجلها أمرا مقبولا.

و كما اتهم أنصار التراث أنصار الغرب بأن موقفهم يتناقض مع ذاته، رد أنصار المعاصرة بالمثل، فيرون "إنه من المفروض على من يزهو بإنجازاتنا العلمية الماضية، أن يكون نصيرا للعلم داعيا إلي الأخذ به في الحاضر، حتى تتاح لنا العودة إلى القمة، أما من يتفاخر بعلم قديم، و يستخف بالعلم الحديث، فهذا موقف مستعصي على الفهم، و يمكن تفسيره بأنهم يفعلون ذلك لأنه من صنعنا نحن، أي أنهم يعربون بذلك عن اعتزاز قومي، و من ثم هم لا يأبهون بالعلم الحديث، ما دام من صنع الآخرين، أو هم بذلك يعتزون بالتراث أيا كان ميدانه، و كل من يخرج عن هذا التراث يستحق الإدانة في نظرهم."[3] و التناقض الآخر هو أنهم يتهمون فكر و علم الغرب بأنه يفتك بعقولنا، مع أنهم ينعمون بمنجزاته في حياتهم اليومية.[4] و يمكن القول إن كل دعوات التراث لم تخرج عن هذه النظرة، حيث الغرب مرفوض لأنه الغرب، و التراث مقدس لأنه تراث، فليست النهضة هدف الرفض أو القبول.

و يمكن تلخص ذلك في "إن موقف الأصالة ضد التغريب و الإحساس بالأنا ضد هيمنة الآخر و بالمغايرة كشرط للإبداع و يرفض التعامل مع الآخر و الانفتاح على تيارات عصره و هذا إما من موقف الثقة بالنفس الذي يؤدي أحيانا إلى ضرور و احتقار الآخر، و إما عن عجز عن التعامل معه و استيعابه، و الإنسان عدو ما يجهل، و كلا الموقفين انفعالي يعبران عن إحساس بالعظمة، أو إحساس بالنقص، و ليس عن وعي حضاري يقوم على الثقة بالنفس و الانفتاح على الآخر، كما هو الحال في الوعي الحضاري القديم، و لربما ذلك لأن الوعي القديم ارتبط بالانتصارات، و ارتباط الوعي الحديث بالهزائم."[5] إلا أن هذه الازدواجية في المنظور بين التراث و و بين ازدواجية الغرب، لم تحل دون ظهور بعض المحاولات التي تدعو إلى أخذ أحسن ما في التراث و الغرب و ترك مساوئهما، دون التعصب لنموذج كامل غير متسق مع ذاته أو مع ما يملكه غيره، إنطلاقا من أن للعرب و المسلمين تراث زاخر و في الوقت ذاته يعيشون في عصر تحقق فيه تطور علمي هائل.

"[1]" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 126

"[2]" محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 141

"[3]" فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 9

"[4]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، مصدر سابق، ص 184

"[5]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 458

4- محاولات التوفيق بين الأصالة و المعاصرة عند رواد التيار العلمي

"إن أم المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي و ثقافة الحاضر، فمن الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها الأمة، و من الحاضر تستمد عناصر البقاء و الدوام في معترك الحياة، و قد استطاعت الأمة العربية الصمود في دوامة العصر بمقدار ما استطاعت أن تساير حضارته، و هي تقع بين ماضيها و حاضرها في مأزق حرج، فإن اقتصرت على الماضي جرفها الحاضر، لأنه له وسائله المادية التي لا قبل لها بدفعه، و إن اقتصرت على الحاضر ضاعت ملامح شخصيتها، فهل من سبيل إلى التقاء الطرفين ليكون مُركب نطلق عليه اسم الثقافة العربية المعاصرة؟ هذا السؤال الهام في حياتنا الثقافية منذ قرن."[1]

و لقد كان هناك العديد من المحاولات من جمهرة المثقفين في التوفيق بين الأصالة و المعاصرة من مختلف التيارات التي ينتمون إليها، و إن محاولة التوفيق بين الإسلام و الحضارة الأوروبية بدأت مع الحركة السلفية، عند محمد عبده و جمال الدين الأفغاني، على قاعدة أن الإسلام يصلح لكل العصور، و إنه لا يتنافى مع العلم و التقدم الحديثين، و ألبست التوفيقية المفاهيم الأوروبية عن الديمقراطية و المجلس النيابي و الضريبة ألفاظا إسلامية كالشورى و أهل الحل و العقد و الزكاة.[2] و نذكر منها محاولة (محمد إقبال) الذي يقول:" لقد حاولت بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديد، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، و اللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لهذا العمل."[3]

كما أن هناك مواقف قومية لا ترى أي تعارض بين الأمرين، بل إن كل منهما منفصل عن الآخر، و إن جعل العروبة أولا، لا يعني عدم قبول ثقافة الغرب، "لأن الأمرين منفصلين، فالمرء يستطيع أن يقول باتحاد مصر مع بقية الدول العربية، من غير أن يجد نفسه مضطرا من جراء ذلك إلى القول بوجوب اقتباس الحضارة الغربية أو رفضها، إن هذه المسائل يجب أن تفصل بعضها عن بعض، لكي تدرس و تحل كل واحدة على حدا."[4] بل و نجد من المواقف القومية خلافا للموقف السابق، ما يجعل من "علمانية الدولة و تطور المجتمع، خطوة أولى يجب أن تسبق ظهور الفكر القومي، و ذلك لأن عوامل النهضة متصلة، فإن فكرة الاتحاد التي تنادي بها القومية، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتطور الداخلي للمجتمع، و لن تتحقق القومية إلا في مجتمع بلغ نوعا معينا من التطور و الانسجام، و التاريخ يؤيد ذلك في كل ما عرفه من حركات قومية."[5]

"[1]" زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص 41
"[2]" حسين سعيد، مرجع سابق، ص ص 24، 25
"[3]" محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود، د. ط، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة 1955، ص 2
"[4]" ساطع الحصري، العروبة أولا، ط 6، دار الطليعة، بيروت 1978، ص 67
"[5]" قسطنطين زريق، نحن و التاريخ، مرجع سابق، ص 203

أما محاولات التوفيق عند رواد التيار العلمي فقد كانت متباينة إلى حد كبير، و إن كان يجمعهم تطبيق منهج الدارونية عليها، إلا أنهم اختلفوا من حيث نقطة الانطلاق، فمنهم من انطلق من التراث ليضف إليه من نحتاجه من العصر، و منهم من انطلق من العصر ليضيف إليه ما ينفع من التراث، بل حتى مفهوم التراث كان مفهوما مبهما متأرجحا بين تراث قومي و تراث ديني، و التراث القومي هو أيضا يختلف بين عربي و قطري، و كذلك مفهوم العصر الذي كان يعني الغرب عموما و العلم و الإنسانية حينا آخر.

فيرى سلامة موسى "إنه في كل هيئة اجتماعية تقاليد موروثة في العادات و اللغة و الأدب و غير ذلك، و هي تقوم بعمل ناموس الوراثة في الحيوان و النبات، فهي من عوامل الثبات، و لولاها لكان للناس في كل يوم ثورة، و رغم ذلك تعيش الهيئات الاجتماعية في وسط هي لابد منفعلة به، فإذا لم تنزل عن بعض تقاليدها في سبيل ذلك جمدت و أصابها ما أصاب الحيوانات المنقرضة."[1] "لأن الإنسان جامد بطريقة عمرانه، فليس بحاجة إلى ما يحميه من البدع، فاللغة و الثقافة كلها تعمل للجمود، كما يعمل قانون الوراثة، لذلك وجب علينا أن نبدع لكي نرتقي."[2] و هذا الرأي كما هو بين مع الإشارة إلى أنه يعطي أهمية جزئية للتراث، ينطلق من وحي نظرية التطور، و لكن هل يمكن أن ننظر إلى التطور الفكري على أنه مشابه للتطور البيولوجي؟ و هل تعيش الكائنات هذه الربكة عندما تتغير الظروف البيئية؟

و رغم تلك المشابهة بين نوعين مختلفين من التطور نجد سلامة موسى يحاول صياغة فكرته على أساس تلك المشابهة فيرى أنه "يجب إلى جانب احترامنا لأسلافنا أن نؤمن بأنفسنا أيضا، فإذا التفتنا لفتة للوراء، يجب أن ننظر مرتين للأمام، فيجب أن نعرف تاريخنا و نحترم التقاليد، و لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا جامدين لا ننفعل بالوسط الاجتماعي و العلمي و الأدبي."[3] و لعل من الملفت للنظر إن سلامة موسى لا يقصد باللفتة إلى الوراء العودة إلى تراث عربي أو إسلامي، لأنه لا ينتمي إلى أي من الفئتين، و يرى إننا في الحقيقة لسنا شرقيون، فيقول على لسان العرب و المصريين:"إننا لسنا شرقيون، و إنما جاء هذا الاسم من أننا كنا تابعين للدولة الرومانية الشرقية، عندما انفصلت عن الدولة الرومانية الغربية، فإطلاق اسم الشرق على (مصر) خطأ فاحش، فقد عشنا قرونا ونحن جزء من الدولة الرومانية، فلا نحن و لا العرب أمة شرقية، بالمعنى الذي نفهمه عندما نقول ذلك عن اليابان."[4] و هي محاولة لم ترتق إلى مستوى المشكلة فاللفتة للوراء لمجرد معرفة التاريخ، لا تغير من طبيعة صدام حضارة العصر مع الموروث، بل إن الصدام ليس بين التاريخ و حضارة العصر، بل بين تراثنا و بين العصر، إضافة إلى أن التاريخ الذي يدعو

"[1]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 570
"[2]" سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مصدر سابق، ص 229
"[3]" المصدر السابق، ص 231
"[4]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 655

سلامة موسى لمعرفته، هو تاريخ الحضارة الفرعونية، و التي لم تكن طرفا في الصراع منذ البداية حتى عند من يؤمنون بتفوقها.

و لقد خطى إسماعيل مظهر على نفس الخطى فيما يخص التراث و إن كان قد اعتبر أن مشكلة الأصالة و المعاصرة هي حرب طبقات "لأن الأمة منشطرة إلى معسكرين، الأول معسكر المتعلمين على القواعد الأوروبية، و خرجوا بهذا التعليم عن جو ثقافتنا التقليدية، فأصبحوا نصف مصريين، و الثاني معسكر الفلاحين الذين أبعدناهم عن الثقافة الحديثة، و حافظنا على ثقافتهم التقليدية، فصاروا بذواتهم في القرن العشرين، و بعقولهم في مصر الفرعونية، و بهذا صار لدينا طبقتين غير متجانستين." [1] " و قد تقودنا هذه السياسة إلى حرب الطبقات، إذ تعمل الطبقات المتبرمة بالحياة على الهدم دون الإصلاح، بنزوعها إلى الأفكار المتطرفة و الثورات، لأننا انتزعنا من أرواح ناشئتنا مصريتها، و لم نترك فيها من المصرية غير لون البشرة، و لقحناهم بالروح الأوروبية، فلم نبق مصريين كأهل الريف، و لم نستطع أن نكون أوروبيين كفتيان ميدان (بيكالي) بلندن."[2]

و من هنا جاءت ضرورة أن نوجد صيغة توفيقية بين المعسكرين، و ما يميز هذه الصيغة هو إنها تنطلق من التراث أولا، ثم تأتي بعد ذلك المعاصرة فيقول:"لا شبهة في أن المعسكر الأول يتهيئ لخراب الريف، و الثاني لا حول و لا قوة له، و لا مخرج من هذا إلا بأن نصل ثقافتنا الحديثة بثقافتنا التقليدية، فيكون المصري فلاحا مصريا روحا و نزعة و خلقا، ثم قاضيا و محاميا و طبيبا من بعد ذلك، يجب أن تكون ماهيتنا مصرية، و أعراضنا أوروبية، لا أن نعمل على محو مصريتنا، ثم نتيه بأننا أتينا بأعراض أوروبية، و لقحنا بها ذوات لا ماض لها، و لا حرية لها."[3]

و يبرر إسماعيل مظهر ضرورة الانطلاق من التراث"بأن أي شعب يحاول الإفلات من إطار ثقافته التقليدية، سيؤدي به ذلك إلى الفشل المحقق، ذلك بأن الثقافة التقليدية هي الأصل الذي يرتكز عليه الطبع الماثل في أخلاق الأمم، و ما عداها توابع، و إن التوابع تتأثر بالأصل، فما من ثقافة جديدة تضاف إلى ثقافة تقليدية إلا و تكيف الدخيل تكيفا يتابع فيه ما يحتاج إليه الأصل، و المصرية لن تنسخ منها الأوروبية شيء، إن هي احتكت بها، و الأوروبية تتكيف بعوامل مصرية إن هما تنافستا في ميدان واحد، و ليس في ذلك أي خطر على كياننا التقليدي."[4] "لذلك من واجبنا كأمة رشيدة، أن نقيم كيانا أصيلا على أساس هذه الثقافة الموروثة، نكملها بمقتضيات ما يتطلب هذا العصر من ضروب الثقافات الأخرى، أما عكس هذه الآية، فنهايتها الخراب العاجل و الدمار الشامل."[5]

"[1]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص 71

"[2]" المصدر السابق، ص 73، 74

"[3]" المصدر السابق، ص ص 74، 75

"[4]" المصدر السابق، ص 88

"[5]" المصدر السابق، ص 90

و يبين إسماعيل مظهر السبب في جعل التراث هو القاعدة للصيغة التي يقترحها، من خلال بيانه لقيمة التراث، و ما فيه من عوامل ثبات "فأقوى المؤثرات التي تحفظ الثبات الاجتماعي و تحول دون تخلخله، تلك الصفات التي نبغضها، و هي صفة الجمود على القديم، لا بل نقول بأن العداء الصارخ الذي تقابل به الجماعات الإنسانية كل الفكرات الجديدة، لمن أخص تلك المؤثرات، و إن هذه الصفات هي بمثابة نار متلظية، و بدونها لا نستطيع أن نفصل بين المعدن الصحيح و الفضلات الزائفة."[1] و وفقا لهذا المعيار ألا و هو التراث أو الثقافة التقليدية، هل من الممكن أن نقيس حضارة العصر؟ لكي نتبين هل هي معدن ثمين، أم نفايات؟ مع الخلاف الجوهري بينهما. و لقد افترض إسماعيل مظهر للخروج من الإشكالية أن التراث أقوى و أثبت من العصر دون أن يبرر ذلك إلا بالمصادرة على المطلوب.

كما تجدر الإشارة إلى أن التراث المقصود هنا ليس تراثا عربيا أو إسلاميا بل تراثا قوميا قطريا و هو التراث الفرعوني، و ذلك ما يمكن أن يستخلص من تأكيد إسماعيل مظهر على الصلة بين الثقافة التقليدية و الأدب و الوطنية، حيث اعتبر "أن مجرد التساؤل عن صلة الثقافة التقليدية بالأدب و الوطنية هو نتيجة لأننا قطعنا صلتنا بالماضي، و فرطنا عقد رابطتنا بمصر القديمة، و بالأحرى حللنا العقدة التي تصل بين حبل حياتنا الحاضرة و الخيوط التي تتكون منها شبكة حياتنا الماضية، و لا شك في أن الفرد ثمرة الماضي، قبل أن يكون ابن الحاضر، و صلته بالماضي صلة وراثة، و أما صلته بالحاضر فصلتة ضرورة."[2] و هذه الصيغة التوفيقية تقوم على أساس أسبقية زمنية لا غير، فالماضي أهم لأنه أسبق عن الحاضر الذي تأتي أهميته لكوننا نعيش فيه، و هي صيغة وصفية بالدرجة الأولى، لأنها لا تحاول أن تضع حلا بل تؤكد ما هو قائم، كما أن قطرية التراث تحصر دور هذه الصيغة التوفيقية في إطار ذلك البلد، و بالتالي ليس بالضرورة أن تكون ذات نفع بالنهضة العربية عموما، و إن كانت هذه المحاولة غير واضحة حتى على الصعيد القطري، إذ لم يوضح كيف يكون المصري فلاحا و قاضيا، و أن تكون الماهية مصرية و الأعراض أوروبية، و إن كان يعني أن تظل التركيبية الذهنية للمصري كما هي و أما الأعراض و هي تقنيات العصر أوروبية، فلن يكون هناك عكس لهذه الآية، و لا يتغير من الواقع شيء، و تبدو أن دعوته لا تهدف إلى حل الإشكالية، بل تنطلق من الإعجاب بالتراث الفرعوني فحسب، أو لعلها محالة لتغيير معنى التراث للخروج من الإشكالية.

و لم يخرج إسماعيل مظهر عن هذا السياق، أي معالجة القضية في إطارها الإقليمي الخاص بمصر، حين يحلل مكونات الثقافة فيقول:"إن الانفصال عن ثقافتنا التقليدية كان السبب في أن نصبح ككائن حي لا معدة له، يأكل و لا يهضم فتراكمات في كيانه من النفايات التي لا تلائم طبعه، و لا تتفق مع مزاجه، و إن ذلك كان سببا في ألا تظهر له شخصية خاصة به، و أصبح كلا على غيره، بأن فقد استقلاله الذاتي،

"[1]" أندرو ديكسون، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 7

"[2]" إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، مصدر سابق، ص ص 97، 98

و للثقافة التقليدية عنصرين، الأول عقلي، و الثاني معاشي، و كلاهما موروث، فالأول يتكون وراثةً من اللغة و الدين و التاريخ و الأدب و الفن، و الثاني يتكون وراثةَ من كل ما يتعلق بالأحوال المعيشية، و هي في مصر الزراعة."[1] و حتى هذا التعليل و التحليل للثقافة التقليدية يبدو سطحيا إلى حد كبير، حيث ينفي العنصر الأساسي و هو التواصل الحضاري الذي تقوم عليه إشكالية الأصالة و المعاصرة.

و يعد زكي نجيب محمود أكثر رواد التيار العلمي تناولا لقضية التوفيق بين الأصالة و المعاصرة، و التي يعتبرها - لو استعرضنا حياته الفكرية - هي "أهم ما تعرض له من اهتمامات بالتفكير و بالكتابة، و ذلك ليقينه إن هذه المسألة هي أم المسائل الثقافية، فهي قضية أن أكون أو لا أكون."[2] و نتيجة لذلك لم يكن له موقف واحد أو رأي ثابت في هذه القضية، بل كانت له مواقف متعددة تبناها خلال مراحل نضجه الفكري المختلفة، حيث بدأ رافضا بالكامل للتراث، و لا يرى له أي قيمة إلا قيمة واحدة "و هي إن آدابنا و فنوننا التقليدية، و التي تحتكر عندنا اسم الثقافة، لا تصلح إلا مادة للتسلية في ساعات الفراغ."[3] بل إنه كان يؤكد أيضا على أنه لا توجد صيغة توفيقية بين الجانبين "إذ إننا أحرار في أن نعيش عصرنا، أو نعيش تراثنا، و لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين."[4]

و لكن بعد ذلك بدأت محاولة التوفيق بين الفكرين، أو توبته -على حد تعبيره - عن التطرف في تبني النموذج الغربي، و يقول في ذلك:"عندما سئلت نفسي ماذا تكون قد صنعت لو سلكت نفسك أوروبيا مع الأوروبيين، و جعلت نفسك واحدا يضاف إلى كذا مليون أوروبي؟ فقد تمنيت فيما سبق لأمتي أن تكون قطعة من الغرب، لكنني اليوم أريد أن تكون أمتي هي أمتي، أقول إني خرجت من هذا بأن رأيت القلم الذي شطح نحو الغرب، عاد إلى توبة يعتدل فيها، فيكتب عن عروبة جديدة تكون هي الثقافة التي تصب جديدا في وعاء قديم، أو العكس."[5]

و لقد استوحى زكي نجيب محمود نموذج التوفيق بين التراث و الأصالة من الأدب، و ذلك بعد أن رأى "في خضم المعركة العنيفة بين أنصار التراث و أنصار الثقافة الأوروبية، إنه لو كان للمتقاتلين سمع أو بصر لرأوا أدباء اجتمعت في قلوبهم و عقولهم أطراف الثقافتين معا، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست هذا أو ذاك، و لا اجتماع بين الطرفين، بل صورتها الأصح هذا و ذاك معا."[6] "فقد كانت تيارات الفكر و الأدب المعاصر جميعها محاولات لخلق شخصية عربية جديدة، تحمل طابعا مميزا تجمع بين قيم الماضي العريق، و قيم الحاضر المتطور، ثم يتمثل

"[1]" المصدر السابق، ص 110
"[2]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 222
"[3]" زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 241
"[4]" المصدر السابق، ص 188
"[5]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، مصدر سابق، ص ص 172، 173
"[6]" زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مصدر سابق، ص 219

ذلك التراث و هذه الحضارة تمثلا ينتهي إلى أصالة و ابتكار."[1] و بغض النظر عن إمكانية الجمع بين الثقافتين، إلا أن اجتماعهما في الأدب ليس دليلا على إمكانية جمعهما في البنية الثقافية، فالأدب جزء من الثقافة و ليس كلها، إضافة إلى ذلك أن اجتماعهما في الأدب الذي يصنفه زكي نجيب محمود نفسه بأنه لا يخرج عن انفعالات الوجدان، لا يعني أنه تم وفقا لمنهج فكري، يمكن إسقاطه على بقية أجزاء الثقافة في إطار مشروع النهضة العربية، دع عنك أن أشرس معارك الأصالة و المعاصرة كانت على الصعيد الأدبي و ما تزال قائمة إلى الآن.

إلا أن ذلك الامتزاج الموهم انتهى بزكي نجيب محمود إلى تصور"أن حاضرنا لابد أن يكون نسيجا من قديم و جديد، فمن يدعو إلى حاضر بلا ماضي مخطئ، و من يدعو لماضي بلا حاضر مخطئ، فالدعوة إلى الماضي سير إلى الوراء، و الدعوة إلى حاضر هي سير إلى الأمام، بلا أصول ثابتة، فعلينا أن نبحث عن وجهة نظر نستخلصها من تلك الأقوال و الأعمال، لنسلطها على مشهد آخر من عصر جديد."[2] مع ملاحظة إن التوفيق بين التراث و المعاصرة "لا يعني أن نضع شيئا من هنا إلى جانب شيئا من هناك، بل تعني أن يبدع من يبدع و ماضينا كله فيما يخص مجال إبداعه ماثل في وجدانه، لأن انتماءه الفني أو العلمي لا يقتصر على جيله الحاضر، بل يمتد ليشمل تاريخ مجاله، ليتشرب تقاليده دون أن يقلد أحد."[3] "أي أن يكون ماضينا وحيا في حاضرنا، و نحافظ على مكاننا في الريادة العلمية، دون أن نتصور أن يتوقف علماؤنا اليوم بعلومهم عند حدود ما وقف عنده علماء الأمس."[4] و إن ما قاله سابقا عن أن الدعوات إلى التراث هي دعوات حماسية و لكنها ليست ذات قيمة عملية، يصدق أيضا على محاولته التوفيقية هذه، حيث استحضار ماضينا العلمي ليس له أي أثر عملي في عملية الإبداع و الابتكار.

و رغم ذلك فما يميز محاولة زكي نجيب محمود هي إنه يبدأ بالعربي المعاصر، إذ هو غاية هذا التوفيق، على خلاف إسماعيل مظهر، حيث يرى "وجوب أن لا ننظر إلى الأمر و كأنه أمر تكيف يفرض نفسه علينا، بحيث نعطي الأولوية للماضي و موروثه، لتقع التبعية على العصر، بل الأقرب للصواب هو أن نعكس الترتيب، بحيث نبدأ من حياة العربي الجديد، و كيف نعلو بها، و قد يكون إحياء شيء من فكر السابقين إحدى الوسائل للعلو، إذا عرفنا كيف ننحيه في نفوسنا، فالغاية المنشودة هي العربي الجديد، و الرقي به، و من الوسائل المحققة للغاية، هي أن يكون على صلة بماضيه."[5] و السبب هو "أن التراث ليس كتلة واحدة، بل عالم ليس له أول أو أخر، و لذلك بدلا من حمله لندخل العصر نختار ما يعننا روحا و عملا في ممارسة حياتنا في عصرنا."[6]

"[1]" المصدر السابق، ص 75
"[2]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 52
"[3]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 228
"[4]" المصدر السابق، ص 376
"[5]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 139
"[6]" المصدر السابق، ص 413

و بما أن التوفيق يبدأ بالعصر، فهو إذا يبدأ بالعلم "إذ إن العلم و تقنياته أهم ما يميز عصرنا دون خلاف، فإذا صببنا هذا المضمون العلمي بميزاته في وعائين من عندنا، كانت لنا النتيجة التي نريدها؛ الوعاء الأول هو اللغة فننقل إلى اللغة العربية نتاج الفكر العصري، ليصبح الناتج عربي التقسيمات و الملامح، و الوعاء الثاني قواعد السلوك من تشريع و عرف، على شرط ألا تتعارض مع علوم العصر، و بالتالي نساير عصرنا بالفكر العلمي، و نميز أنفسنا باللغة و بهذه الأنماط السلوكية التي نتفرد بها.[1] و على هذا النحو نخترق آفاق عصرنا دون أن تضيع منا ركائزنا، و أهمها العقيدة الدينية، و اللغة العربية، و هو أيضا ما فعلوه أسلافنا عندما اخترقوا الآفاق في حضارة الهند و اليونان."[2] و من المبالغ فيه أن نعتبر هذه الصيغة توفيقية، لأن زكي نجيب محمود يعتمد على العصر لتقييم التراث و بالتالي فهو لم يخرج عن النموذج السابق و هو الغرب، كما يشترط أن نبقي من التراث ما لا يتعارض مع العصر، أي أننا نأخذ كل ما في العصر و نحذف جزءا من التراث.

و أما الخطوة الثانية في التوفيق بين التراث و المعاصرة "فتأتي بفحص تراثنا لكي ننتقي منه ما يمكن أن ننتفع به في عصرنا، لأننا لا يمكن أن نحيي تراثنا كله لأنه كان مزيجا من معقول و لا معقول، و إن ما يصلح ليكون همزة الوصل بين ثقافتنا و ثقافتهم، هو الجانب العقلي وحده، و أما حالات الوجدان و ما يدور في مداره فهي مقصورة دائما على أصحابها، و لا يجوز نقلها من فرد إلى فرد، و دع عنك من جيل إلى جيل."[3] و يخلص زكي نجيب محمود من ذلك "إلى أن النظرة العقلية التي هي شرط أن يكون العربي أصيلا و معاصرا معا، و هي ليست شيئا غريبا على الفكر العربي حتى يكون مطلب الأصالة و المعاصرة عسير التحقيق، لأنه مضاد لطبيعة التكوين الثقافي للعربي، و لكنّ تلك النظرة هي في صميم الرؤية العربية بصفة عامة، و العربية الإسلامية بصفة خاصة."[4] و لا يخرج ذلك عن تبرير العصر بالتراث أكثر مما هو محاولة توفيق بينهما، فليس هناك مزج بين قديم و جديد، بل عرض للجديد في شكل يجعله مشابها للقديم، و لا يعد ذلك توفيقا بين التراث و العصر، بل هو إعادة لصياغة مفهوم العصر.

إلا أنه رغم ذلك يعتبر "إن ما يميز العربي القديم في موقفه تجاه العالم، هو أنه نظر إليه نظرة عقلية، و لمواصلة السير على هدى تراثنا، نقف الوقفة نفسها تجاه عالمنا و مشكلاتنا، و هي غير مشكلاتهم، فنتحد في وجهة النظر، و إن لم نتشابه و إياهم فيما ننظر إليه من مشكلات و مسائل، و هكذا يتواصل العربي المعاصر مع العربي القديم، و يضاف الطارف إلى التليد، و يكون طريق السير موصولا في تاريخ واحد، و نصنع تجاه دنيانا ما صنعه السلف تجاه دنياهم، و عندئذ نحافظ على السمات الأصلية التي تميزنا، دون أن نقتصر هذه المحافظة على إعادة الناتج نفسه مرة

"[1]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 8
"[2]" المصدر السابق، ص 82
"[3]" زكي نجيب محمود، المعقول و اللا معقول في تراثنا الفكري، مصدر سابق، ص 374
"[4]" زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 234

أخرى، في نسخة أخرى."[1] و رغم هذه المحاولة فمازال زكي نجيب محمود يؤكد على المنهج كما أكد سابقا في دعوته للأخذ عن الغرب، و إن إقحام اللغة و العقيدة ما هي إلا محاولة لتهدئة الرأي العام الذي ثار ضده بعد دعوته تلك. و كذلك النظرة العقلية، إذ ليست إرثا عربيا أو إسلاميا صرفا، ليكون الرجوع إليها ذو طابع تراثي.

و هشاشة المحاولة جعلها لم تكلل بالنجاح و وجهت لها انتقادات ترتبط بالمنهج الذي اتبعه، فهناك من يرى" أن زكي نجيب محمود قد اعتمد منهج الانتقاء و الاختيار، حين ألف كتابه [تجديد الفكر العربي] و كتبا أخرى، أي في محاولته تحديد معنى التراث، لأنه حين أراد بيان وجهة نظره في الفلسفة الإسلامية، اعتمد على كتاب (هنري كوريان) و كان عليه الرجوع إلى المصادر الإسلامية."[2] و ما نتج عن ذلك إنه قد عاد إلى أسوء ما في التراث "و هم إخوان الصفا الذين استغلوا مرحلة الصراع ضد العرب، و حملوا شعار الزراية بالعقل العربي، لإضعافه من خلال مزج الشريعة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، عن طرق فلسفات غامضة، كالتي ظهرت في كتب الفارابي و ابن سينا، و كذلك المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن، فسببوا مظاهر التشتت في أساسيات الحضارة العربية الإسلامية."[3] بل لعل الربط بين إخوان الصفا و موقفهم من التراث الإسلامي لتوطيد الفلسفة اليونانية كما يقرر الكاتب، و بين موقف زكي نجيب محمود يجعل من تحديد التراث بهذه الكيفية، وجد لغرض مشابه و هو إضعاف العقل العربي لتوطيد الفكر الغربي.

و إن كان لزكي نجيب محمود رأي آخر في سبب فشل محاولته، و كل المحاولات، و هم من يرفضون العصر برمته بل حتى أن يمزج مع التراث و لذلك "و إن ركبنا القطار الصحيح مدة لا تقل عن قرن و نصف و لكنه بطيء و القطار هو تلك الصيغة التي رسمناها لتسير عليها حياتنا الثقافية و هي الصيغة الثلاثية المكونة من التراث و العصر و إبداعنا الذي يحمل هويتنا، كانت هذه هي الصيغة حتى جاء من يرفع شعار زرع الماضي في أرض الحاضر يريد منه أن يستوعب الأرض كلها.[4] "كما أن حياة الازدواجية لمن يتدثرون في العلن بالتراث و ينعمون في الخفاء بطيبات العصر قد أضرتنا، حيث اضطربت الرؤية لدى شبابنا، إذ نقترب من عصرنا بنصف عزيمة تملؤها الريبة في حقيقته، مما أضعف فينا روح المشاركة الايجابية، و اكتفينا بالأخذ من علوم عصرنا أخذ السارق لجهود غيره."[5] و لذلك فهو يرى أن النظرة التراثية أحادية الجانب فرضت نفسها، و تغلغلت في الرأي العام، مما أدى ليس إلى فشل المحاولات التوفيقية فقط، بل مشروع النهضة برمته، و هي الحالة التي يعيشها واقعنا الفكري الراهن.

"[1]" زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 307
"[2]" محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص 61
"[3]" أحمد سالم، مرجع سابق، ص 25
"[4]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 285
"[5]" المصدر السابق، ص 127

ثانيا:-
الدين و العلم

1- أشكال الصراع بين الدين و العلم

إن الصراع بين الدين و العلم هو صراع قديم، و إن كان قد ظهر في أشكال عدة، "فلقد كان الصراع قائما منذ قرابة عشرين قرنا بين الفلسفة و الدين، و ليس العلم و الدين، لأن العلم لم يكن قد استقل عن الفلسفة، فتاريخ الاستقلال حديث جدا لا يبتعد كثيرا عن القرن السابع عشر، لكن حينما اكتمل العلم و تحدد منهجه، دخل دائرة الصراع بأقصى ما يكون."[1] و قبل ذلك توحد في عصر النهضة الفلسفة و العلم في مواجهة الدين، و ثم توحدت الفلسفة مع الدين في العصر الحديث ضد العلم، و منحنى الصراع يشير بشكل دائم إلى أن الطرف الذي يطغى على الساحة يتوحد ضده الطرفان الآخران.

"ففي العصور الوسطى المسيحية، وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة و الدين فقد نقبل بالعقل قضية نقبل نقيضها بالدين، و العكس، كما كان هناك من يرون أن الفلسفة و المسيحية متصلين متفاعلين، و هم يؤلفون الغالبية العظمى، ويرون أن العقل و الدين من عند الله و لا خلاف بينهما، و هناك من يقر بوجود فلسفة لا تخرج عن نطاق المسيحية، بحيث تكون مستقلة عن الدين، و رأى آخرون وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة و ما يرجع لما فوق الطبيعة، و اعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من مسائل فلسفية عالجها الفلاسفة، و مسائل جاء بها الوحي، و ما كانت لتعرف لولاه، و هي قابلة للبرهنة أيضا."[2]

"ولم يختلف موقف فلاسفة الإسلام من مشكلة العقل و النقل عن موقف فلاسفة المسيحية، فقد ذهب البعض إلى أن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يعد سبيلا مشروعا لمعرفة الشئون الإلهية، بينما ذهب آخرون إلى أن ثمة دينا عقليا فوق الأديان جميعا يمكن استنباطه بالعقل الخالص، و إن حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين العقل و النقل، أي الفلسفة اليونانية و العقيدة الإسلامية، إلا أن كثيرا من علماء الكلام كانوا يعولون على العقل، و لكنّ تلك النزعة العقلية شن عليها الغزالي حملة شرسة، بحجة أن أصحابها وقعوا في التناقض في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أسس عقلية، لأن الحقيقة الدينية تتطلب ذوقا باطنيا ينفذ من خلاله المرء إلى جوهر الحقيقة الدينية."[3] و إن كان أصل الخلاف و فشل المحاولات التوفيقية يرجع إلى أن الخلاف و بالتالي التوفيق كان بين تصورات الفلسفة اليونانية و الدين الإسلامي، و ليس بين منهج أو مناهج الفلسفة و الدين، فالتوفيق كان بين نظرية الفيض في الفلسفة

---

[1] "على عبد المعطي، مقدمات في الفلسفة، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1985، ص 291

[2] " يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، د. ط، دار القلم، بيروت د.ت، ص ص 8، 9

[3] " زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 139

اليونانية و خلق الكون كما جاء في القرآن، و بين الوسط الذهبي الأرسطي و بين الاعتدال في الشريعة، و إلا لكان النظر العقلي قاسما مشتركا بين الطرفين، مع مراعاة البيئة الدينية التي نشأت فيها الفلسفة اليونانية و هي تشبيه الآلهة بالبشر مما سمح بتكوين تصور عقلي صرف عن الآلهة، و بين البيئة الدينية الإسلامية التي تقوم على التوحيد و التنزيه، مما جعل التصور الإلهي ناقصا لعدم قدرة العقل على الخوض في كل تفاصيله، و إن كان ذلك لا يعني أن يكون المنهج الذي يكمل ذلك التصور هو التذوق الباطني، بل لا يكون له سبيل إلا ما جاء به الوحي، كما تجدر الإشارة إلى أنه طوال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية لم يحدث أي خلاف بين الدين و العلم الطبيعي، إذ تعد الحضارة العربية الإسلامية النموذج الأمثل لتوائم بين الدين و العلم[*]، و هو ما يحاول تجاهله الكثيرون، حين يركزون على بعض الفتن التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية، و هي في حقيقتها ذات صلة بالجوانب العقائدية و ليس بالعلم الطبيعي أو المنهج العقلي، و يعد من التكرار أن أسرد مآثر الدين الإسلامي و حثه على العلم.

"أما في عصر النهضة الأوروبية فقد انفصلت الفلسفة عن الدين، و شاطرت الدين العداء، بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها(**مارتن لوثر**) احتجاجا على صكوك الغفران و فساد الكنيسة، و التي كان ثمارها ظهور البروتستانتية، ثم جاءت في العصر الحديث محاولة (ديكارت) إقامة فلسفة مسيحية تدعم الدين، في إثبات وجود الله عن طريق الفكر، و في المقابل حاول (هيوم) و أشياعه تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي لكي تصبح واقعية تتمسك بالتجربة و لا تمت للدين بصلة."[1]

و ثم انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كان حليفا لها ضد اللاهوت حيث كان الصراع بين الدين و العلم في الفكر الغربي الحديث، يدور حول مصدر اليقين "فقد بدأ الصراع عندما اندمج إطار التراث القديم في اللاهوت المسيحي، و أصبح عن طريق التعاليم الدينية جزءا من الثقافة الموروثة البريئة عن أي فلسفة فنية، و ترتب على ذلك أن انقلبت المنافسة بين الفلسفة و العلم الجديد، فيما يختص بدعوى معرفة الحقيقة، إلى منافسة بين القيم الروحية التي يتضمنها التراث الفلسفي القديم، و بين نتائج المعرفة العلمية، فكلما تقدم العلم طغى على الفلسفة التي أصبحت جزءا من الدفاع عن حقيقة قصوى تُعبر عن القيم التي يجب أن تنظم الحياة."[2]

---

* هناك من يرى أن حضارات الشرق القديم كالفرعونية مثلا عرفت هي أيضا نوعا من التآلف بين الدين و العلم، إلا أن هناك فرقا شاسعا بين ما عرفته تلك الحضارات و بين نموذج الحضارة العربية الإسلامية، حيث كان العلم في تلك الحضارات خادما للدين، إذ كان رجال الكهنوت هم العلماء في الوقت ذاته، و كانت المعلومات العلمية تعد أسرارا دينية يعاقب من يفشيها، و هو أحد أسباب تأخر تطور العلم في تلك الحقبة من تاريخ البشرية، كما كان التقدم في المجالات العلمية لخدمة أغراض دينية صرف، لذلك أدت العقائد الدينية التي تؤمن بوجد حياة أخرى بعد الموت - يحتاج فيها ملوك الفراعنة إلى أغراضهم الدنيوية - إلى تطور علم الهندسة لبناء الإهرامات التي تمثل قبورا محصنة ضد اللصوص، و كذلك معرفة أوقات و كميات فيضان النيل كانت نتيجة النظر إليه كإله، أم الحضارة العربية الإسلامية فقد نمت فيه العلوم لأغراض تخدم الإنسان في دنياه، و لم يأت الدين بما يعارض ذلك، بل للتحفيز جعل من ذلك أيضا عبادة لله، و إنه رغم أغراضه الدنيوية له جزاء أخروي، كما حث الإسلام على نشر العلم، إذ جعل الأفضلية لمن يتعلمون و يعلمون.

"1" على عبد المعطي، مرجع سابق، ص 298

"2" جون ديوي ، البحث عن اليقين ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ،د. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1960، ص 52

2- الدين و العلم في الفكر العربي الحديث

"لقد كان الخلاف بين الدين والعلم في الفكر العربي يقوم أساسا على التشكيك في كل تفكير منطقي، و هو أساس الفكر العلمي، على أساس أنه يزعزع العقيدة الدينية و يخلخل الإيمان، و ذلك هو إحياء للمفهوم القديم من تمنطق فقد تزندق."[1] فالخلاف كان قائما بين أنصار الدين و أنصار العلم كل في تطرفه، و لم يكن هناك صراع بين الدين و العلم، بل اعتبر أنصار الدين إن التقدم العلمي و زيادة اعتماد البشر على العلم يؤدي حتما إلى إهمال الدين، و كذلك الحال بالنسبة لأنصار العلم، فهم يعتقدون أن زيادة الاهتمام بالدين تؤدي إلى التواكل و إهمال العلم، و لذلك فالأمر يرجع إلى نمط تفكير و سلوك أنصار كل جانب و ليس إلى الدين أو العلم.

وهذا ما يبدو جليا في دعوات أنصار الدين إذ يعتبرون أن الغرب انصرف بعد التقدم العلمي الذي حققه إلى المادية بكل معانيه "فقام علماء الفلسفة و العلوم الطبيعية ينظرون إلى الكون نظرا مؤسسا على أنه لا خالق و لا مدبر له، و ليس هناك قوة وراء الطبيعة، و المادة تتصرف في هذا العالم، و صاروا يفسرون العالم الطبيعي و يعللون ظواهره بطريق ميكانيكي بحت[*]، و سموا هذا نظرا علميا، و سموا كل بحث و فكر يؤمن بوجود إله، طريقا تقليديا لا يقوم عندهم على أساس العلم، و لذلك كانوا يستهزئون به."[2] و هل يجوز رغم قصور هذه النظرة أن نعزي ذلك إلى العلم، أم من الصواب أن يعزى إلى نمط التفكير؟ و كيف يمكن المشابهة بين ردة فعل الغرب خلال عصر النهضة تجاه المسيحية، و بين ما يمكن أن يحدث من ردة فعل للمسلمين في حال تبني العلم تجاه الإسلام، لأن هذه المشابهة بينهما تتجاهل الفارق بين المسيحية و الإسلام و موقف كل منهما تجاه العلم، و إن كان ذلك لا يُلغي ما يتبناه رجال الدين و السياسة من فكر ديني أساء في واقع الأمر إلى الدين الإسلامي، و جعله يقف على السواء مع المسيحية تجاه العلم، و حتى ذلك لا يدفع إلى رفض العلم، بل الأحرى أن نعيد النظر في كثير من الفكر الديني الشائع، ونعيد صياغته بشكل يتوافق مع جوهر الدين الحنيف.

"و لم يكن الإسلام بمنأى عن الحملة الإلحادية، التي ظهرت في أوروبا نتيجة التقدم العلمي الذي عرفه القرن التاسع عشر، فقد امتدت إليه أقلام المستشرقين و

"[1]" فؤاد زكريا، الفلسفة و الدين في المجتمع العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول[الفلسفة في الوطن العربي المعاصر] ط 2، منشورات مركز الوحدة العربية، بيروت 1987، ص 51

* لقد أرتبط التفسير الميكانيكي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، بظهور نظريات مثل نظرية نيوتن، و ما نتج عنها من تصور إمكانية معرفة حالة الكون عند أي لحظة، و كذلك اللحظة التي تليها، و بالتالي يمكن معرفة الحاضر و المستقبل، و إنه من خلال القوانين الطبيعية و الرياضية بامكان العالم - كما أكد ***(لابلاس)*** - أن يصف أي لحظة في الكون، و هذا ما أدى إلى إنكار أهمية وجود خالق أو وجود أديان، إلا أن هذا التصور لم يدم طويلا لارتباط مشكلة الحتمية بمشكلة حرية الإرادة لدى الإنسان أيضا و ليس بالخالق أو الأديان، فهذا التصور يجعل الكون مرتبطا بطريقة سببية تنفي معها إرادة الفعل الإنساني و دوره في تغيير الحاضر و المستقبل، و قد أدت الانتقادات التي وجهها هيوم للسببية، و اعتماد العلم على منهج الاستقراء، و كذلك ظهور النظرية النسبية لإنشتاين و تحليل المادة، إلى القول بأن قوانين العلم احتمالية، مما أدى إلى التأكيد على أهمية الفعل الإنساني، و كذلك إمكانية وجود قوى بامكانها تغيير مجرى القوانين الطبيعية، إلا أن المفكرين العرب لم ينخرطوا في هذا التصور. انظر[**ردولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، فصل، الحتمية و حرية الإرادة]** و**[جينز جيمس،الفيزياء و الفلسفة]**و**[زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، فصل، ضروب الحتمية المختلفة]**

"[2]" السيد أبي الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 6، دار الكتاب العربي، بيروت 1965، ص 178

الفلاسفة بالطعن، بدافع التعصب أو الجهل باللغة العربية، و قد انتقلت هذه الأفكار إلى الثقافة العربية عموما و المصرية خاصة، إما عن طريق الاتجاه العلماني في كتابات شبلي شميل و فرح أنطون، و إما عن طرق كتابات المستشرقين أنفسهم، أمثال (هاتوتو) و (داركور)، و قد ساعد على انتشار هذا الجدل حالة التأرجح التي كان يعيشها المصريون بين العلوم الحديثة و المدنية الأوروبية، و بين التمسك بالقديم."[1] و نفهم من ذلك أن الخلاف كان بين الفريقين و لم يكن بين الدين و العلم، ولكن المرحلة التي وصلت فيها كتابات المستشرقين إلى الوطن العربي كانت مرحلة قلق و جدل بين القديم و الجديد، مما أدى إلى أن يحاول فريق القديم أن يستعمل الدين كوسيلة للدفاع عن أفكاره، و هو ما دفع أنصار الجديد من غير المسلمين إلى التطرف في استخدام التقدم العلمي للرد عليهم، في الوقت الذي حاول أنصاره من المسلمين في إثبات أنه ليس في ذلك ما يتعارض مع الدين.

"و قد تأثر المفكرون العرب بهذا الجدل و انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات، اتجاه يؤكد الصلة بين العلم و الدين، و إن القرآن أصل كل العلوم كاللغة و الطبيعة، و يشير إلى المسائل الماضية و الحالية و الآتية، لأنه فيض من علم الله، و من أبرز رواد هذا الاتجاه (محمد عبده) الذي حاول تطبيق علم الاجتماع في تفسيره للقرآن، و صار على نهجه **(رشيد رضا 1865- 1935) و (فريد وجدي)** و (طنطاوي جوهر) الذي فسر القرآن تفسيرا علميا، و بيّن فيه إن آيات القران حوت كل العلوم بدقة افتقرت إليها أبحاث العلماء، و اتجاه ثان قال بالتعارض بين الدين و العلم، و إن مسألة الخلق و البعث الواردة في الأديان لا تحوي مصداقية، و على الدين ألا يخوض فيها، و كان من رواده شبلي شميل الذي كان يعتنق المسيحية، و كان يقيس عليها كل الأديان، و ذهب أنصار الاتجاه الثالث إلى القول بأن الدين و العلم يختلفان في المنهج و الموضوع، و من ثم فلا يجب الخلط بينهما، فهما متفقان في الغاية و هي إسعاد البشرية، و لكنّ الخلط بينهما – في المنهج و الموضوع – لا ينتج عنه إلا الضرر، و بالتالي لا يجب الخلط بينهما، و إن الإشارات العلمية الواردة في القرآن ما هي إلا دعوة للتفكير العلمي، و كان من رواده (مصطفى المراغي) و **(مصطفى عبد الرازق) و (عباس محمود العقاد) و (طه حسين).**"[2] و أيضا إسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود.

و وفقا لهذا التقسيم نجد أن بعض المفكرين المسلمين ينتمون إلى الاتجاه الأول الذي يؤكد الصلة بين الدين و العلم، و يؤكد أيضا على أن الدين يشمل العلم أيضا، و هم من دعاة التراث أو الأصالة، أما الجزء الآخر من المفكرين المسلمين فهو ينتمي إلى الاتجاه الثالث الذي يرى أن الخلاف بين الدين و العلم هو خلاف منهج و موضوع، و لكنهما يسعيان إلى غاية واحدة، بمعنى أن يترك ما للدين للدين و ما للعلم للعلم، بحيث لا يكون الدين هو المنظم لكل شئون الحياة الروحية و المادية، و كذلك

"[1]" عزمي زكريا، مرجع سابق، ص 30

"[2]" المرجع السابق، ص ص 19، 20

الحال بالنسبة للعلم، لأن لكل منهما مجاله الخاص و أداته الخاصة، فالدين إيماني أداته القلب، أما العلم فهو عقلي تجريبي، و نستطيع أن نميز هنا أيضا أن دعاة الأصالة ينتمون إلى الاتجاه الأول، و ينتمي دعاة المعاصرة إلى الاتجاه الثالث، أما المفكرون غير المسلمين فينتمون إلى الاتجاه الثاني الذي يؤكد على أن العلم أكثر مصداقية من الدين لذلك يجب أن نترك الدين جانبا و نأخذ بما يقوله العلم.

و إن كان الاتجاهان الأول و الثالث قد هاجما ما يقوله الاتجاه الثاني من تطرف في اتهام الدين بمعارضة العلم و بالتالي التقدم و التطور، كما أنه يعيق الحرية الفكرية، إلا أنهما قد اختلفا فيما بينهما، حيث ذهب الاتجاه الأول إلى الربط الدقيق بين نصوص الدين و ما جاء به العلم الحديث و إن كان ذلك من باب التقديس و التبجيل، إلا أنه أوجد خصومة مع الفكر العلمي حيث ما نريد أن نصل إليه بالمنهج العلمي هو موجود في القرآن "و إن هذا التصور ينتمي إلى عصور ما قبل العلم بمعناه الحديث، حيث كان الإنسان يريد أن يفسر الكون بغير العلم."[1] "كما أن المبالغة في الربط بين العلم و الدين فيه مجازفة قد لا تُحمد عقباها، فقد تبطل نظريات علمية تحت وطأة مبدأ الاحتمال في الطبيعة، و قد سبق أن واءمنا بينها و بين النصوص المقدسة، و بالتالي تنهار كل البراهين التي كان المؤمن قد أقامها كدليل على تلك النصوص المقدسة، و في ذلك تكون الطامة الكبرى، و يمكن تبرير عدم جواز ذلك الربط من خلال توضيح أن المعرفة الإلهية مطلقة و المعرفة البشرية جزئية، كما أن العلم قائم على منهج تجريبي جزئي."[2] إضافة إلى ذلك فإن هذه الفرضية تقلل من الدور الإنساني في الكشف و البحث، ذلك لأن النص الإلهي قد حوى كل مجامع العلم، و ليس على الإنسان إلا المعرفة دون أن يضيف شيئا، و تعطي الإنسان حق الحصول على المعرفة المطلقة، لأنها من مصدر إلهي، إضافة إلى الطابع الفردي للمعرفة، حيث يصبح كل فرد قادر على الوصول إلى المعرفة المطلقة و بمعزل عن الآخرين، مما يضفي عليها الصبغة الفردية، و المعضلة التي يعاني منها الفكر الديني أن يحدث تباين بين تلك المعارف المقدسة جميعها.

و لذلك نجد أن الاتجاه الثالث و حرصا منه على عدم المساس بالنصوص الدينية، قد ذهب إلى أن النصوص الدينية قد جاءت لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، و إن تفسير قول الله تعالى﴿**مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[*] لا تعني أنه حوى كل العلوم جملة و تفصيلا، و إنما يعني أنه مشتمل على أصول عامة لكل ما يهم الإنسان معرفته، و ترك الباب مفتوحا لأهل العلم لبيان الجزئيات كل حسب عصره، ففضيلة النص الإلهي هو أنه يحث على المعرفة و يوضح وسائلها.[3]

"[1]" فؤاد زكريا، الفلسفة و الدين في المجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 52

"[2]" يوسف حامد، الأديان السماوية بين العقل و النقل، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 2002، ص 8

*** الآية38 من سورة الأنعام**

"[3]" محمد محمود عبد الحميد، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط 1، دار الحضارة، طنطا 1999، ص ص 376- 379 بتصرف

3- العلاقة بين الدين و العلم عند رواد التيار العلمي

لقد فتح الحوار حول إشكالية العلم و الدين في الفكر العربي، و عند رواد التيار العلمي بصفة خاصة في إطار ازدواجية خيارات النهضة بين الغرب و الشرق، كما أشرت سابقا، إلا أن تلك الازدواجية أثارت حفيظة من ينادون بالعلم و حضارة الغرب، بصفة أن الدين وقف حائلا دون ذلك، و ذلك ما يصفه سلامة موسى إذ يرى أن "رغم ترددنا بين الغرب و الشرق، لنا حكومة منظمة على الأساليب الأوروبية، و لكن في وسط الحكومة أجساما شرقية، مثل وزارة الأوقاف و المحاكم الشرعية، التي تؤخر تَقدم البلاد، و لنا كلية تقدم العلوم العصرية، و لكن بجانبها الأزهر يبث بيننا ثقافة القرون المظلمة."[1]

و قد كان شبلي شميل أكثر رواد التيار العلمي تطرفا في شأن الفكر الديني، و اعتبره عائقا لحرية الفكر، و سببا في فصل الإنسان عن الطبيعة "فكون الإنسان يكمن قوام شأنه و صلاح حاله بدون الديانات، فهذا يجب أن لا يكون فيه شك، بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكت الديانة، و لا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحطت الأمة، و لا يسع أحد إنكار ما للديانات من الواقع العظيم في تقدم الأمم و تأخرهم، و لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر، لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان في دنياه."[2] "فالتعاليم الدينية تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتد به، و هو في الواقع لا يفصله عنه شيء حتى الموت، و لو بنيى دين الإنسان على علاقته الحقيقية بالطبيعة، و أقيمت آدابه على نواميس الاجتماع الطبيعي، لكان في كل أعماله متناسبا مع نفسه، متوافقا مع تعاليمه، غير مضطر أن يقاوم تعاليمه في كل خطوة يخطوها كعقبات أقامها هو نفسه في سبيله."[3] و علة هذا التصور تكمن أولا في تعميم الحكم على الأديان، و على حال الأمم، فإن الحضارة العربية الإسلامية كانت نموذجا يمثل العكس تماما للحكم الذي يطلقه شبلي شميل، فلقد كانت الدين قويا عندما كانت الأمة قوية، و إن ضعف الأمة تبعه ضعف الدين، و إن العلاقة بين حال الدين و حال معتنقيه علاقة متداخلة إلى حد كبير، و أن أمكن إرجاع هذا الحكم إلى الفكر الديني الذي واكبها شبلي شميل، حيث يوضح أنه يمكن تفادي الصدام بين العلم و الدين بتغيير موقف الفكر الديني الذي يعيق التقدم.

و يرى سلامة موسى إن هذه المشكلة لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر، إذ استتب الأمر لغلبة ما يقوله العلم على ما يقوله الدين "حيث كان القرن التاسع عشر قرن الصراع بين العلم و الدين، و هذا الصراع قائما على أشياء تافهة لا يُبالي بها الآن أحد من رجل الدين أو رجل العلم، فقد كان الخلاف دائما حول التناقض بين ما ترويه الكتب الدينية عن خلق العالم و نظام الكواكب، و صحة الروايات التاريخية،

"[1]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 655

"[2]" شبلي شميل، مصدر سابق، ص 30

"[3]" المصدر السابق، ص 43

فقد كان العلم يقول قولا، و يقول الدين قولا أخر، و هذا التنازع القديم لم يعد هناك من يبالي به."[1] و لكن لا يعني ذلك أن الصراع انتهى نتيجة التوافق بين الدين و العلم بل "لأن رجال الدين أيا كان دينهم، صاروا فئة مستضعفة يعتدي العلم على أصول إيمانهم، و يهدم التاريخ أركانهم، و ظهرت فئة من العلماء المهرة، يهاجمون أركان الدين بكل سلاح، فجمعوا المعلومات من أمريكا و أفريقيا عن نشوء الدين، ثم سلطوا عليها سلاح المنطق، فخرجوا بنتائج ترضي المتشكك و تزعج المؤمن."[2] و لم يخرج سلامة موسى في عرضه للمشكلة عن سياق شبلي شميل حيث يشمل بوصفه أو حكمه كل الأديان، مع أن الأمر لا ينطبق هنا إلا على الدين المسيحي، لأن الإسلام لم تهدمه معاول الهدم تلك، و إن كان رجال الدين بما يبثوه من فكر كانوا هم أنفسهم عبئا على الدين الإسلامي.

و على الرغم مما أكده سلامة موسى حول غلبة العلم إلا أن ذلك لا يعني إلغاء دور الدين أو رفضه كليا، بل يرى أنه على الدين "ألا يخرج من سياقه الفردي الذي يجب أن يكون عليه، و يبدأ في تحديد معاملات الفرد العامة، و إذا خرج الدين من دائرة علاقة الإنسان بالكون، و أخذ يقرر أصول المعاملات بين الناس، فعند ذلك يقرر الموت لكل من يؤمن به، فالدين ضروري لكل أمة و فرد، فلا يمكن العيش بدون دين، فمادام الإنسان يفكر في الكون، فهو يفكر في الدين، و لكن الأديان الراهنة تتدخل في أمور العالم، و تعرقل سير الرقي، لأن الرقي يقتضي التغيير، و لكن الأديان للصفة المقدسة التي تتصف بها تقف جامدة، و تعمل بذلك على جمود الأمة."[3] و عليه فإن الوضع الأمثل للدين هو أن يكون "عقيدة يعتقدها الفرد، لتعبر عن علاقته بالكون، و لا يكون قاسما مشتركا بين الجماعات، و بالتالي مثلما لا يتفق اثنان في ملامح الوجه، يجب ألا يتفقان في الدين."[4] و لا ريب أن الممارسات التي قامت بها المؤسسات الدينية و رجال الدين هي السبب في مثل هذا الحكم، و رغم ذلك فإن الموضوعية كانت تحتم على سلامة موسى ألا يعممه، ليس لأن التعميم يعد عيبا في هذه الحالات، بل لأن الحكم يتنافى مع حقائق تاريخية لا تخفى على من يدرس تاريخ الحضارات، كما أن الفردية التي يذهب إليها كصفة يجب أن يتصف بها الدين تفقد الدين دوره الأساسي، حيث إن لم يكن شيء يتفق عليه الجميع ليكون نقطة انطلاق، و لا يدخل في المعاملات، لا يكون له أي دور يذكر.

و لقد قام إسماعيل مظهر بالرد على معظم أفكار سلامة موسى، بل و أكد على ما يخالفها تماما، لذا كان لا يرى "حقيقة لهذا الصراع بين الدين و العلم، و لكن في حالة لو حدث صراع، لما ثبت العلم لحظة واحدة أما الدين، و لتحطمت قواعد العلم قبل أن يهتز ركن من أركان الدين، لأن الدين في النفس الإنسانية ثابت لا تتغير ماهيته و إن تغيرت مظاهره، و هو صفة غريزية تلازم طبيعية الإنسان مادام قد

"[1]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 642
"[2]" سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مصدر سابق، ص 215
"[3]" سلامة موسى، مقدمة السوبرمان، مصدر سابق، ص ص 23، 24
"[4]" سلامة موسى، اليوم و الغد، مصدر سابق، ص 662

تكوّن ليكون إنسانا فيه التكوين الطبيعي، ما يجعل الدين ركيزة أثبت في نفسه من ركيزة العلم و الفلسفة، و أما فيما يتعلق بعدم إمكانية الصراع بين الدين و العلم، ذلك لأنه لا يوجد مجال للصراع بينهما، لأنهما يستمدان من ناحيتين متباعدتين من نواحي التكوين الإنساني، و لذلك فإن تلك الخصومة بينهما خصومة موهومة."[1]

و كذلك الحال بالنسبة للوظيفة التي يؤديها الدين فقد ذهب إسماعيل مظهر إلى أن وضيفة الدين تتمثل في أنه قوة ضد الأنانية، على عكس ما ذهب إليه سلامة موسى "لأن الفردية الأنانية قوة مفرقة، و المعتقد الديني قوة مؤلفة يستمدها الفرد مما فوق عقلية الفرد، و تنحصر وظيفته في إخضاع الفرد و مصالحه لصالح الكل، و تجهيزه بقوة نفسية تسوقه إلى الخضوع لمجموعة من آداب السلوك و مبادئ الأخلاق، بحيث يُبقي عقليته واقعة تحت الإحساس بواجبات أدبية."[2] و ما هو جدير بالملاحظة هو أنه يرى أن الدين قد أدى هذه الوظيفة، أو أنه "لدينا من الفكر الإيماني ما يكفي، لذلك فلم نعد نحتاج إلى دعوات تقوم على الإيمان، لأن المذاهب الاجتماعية التي تقوم على فكرات اقتصادية أو أخلاقية، و هي لا تصدر عن إيمان أو تسليم، بل تصدر عن الفكر، و لا يحتاج الاقتناع بها إلا النجاح عند التطبيق، و إلى أمثلة مادية ملموسة، ذلك أن الفكر الإنساني قد جرع من أشياء الإيمان جرعات سدة حاجته في هذا العصر و العصور القادمة، بحيث لم يبق في نواحيه من مكان لدعوة تقوم على الإيمان المجرد عن تفاعيل الشك، بل إن الشك أصبح الآن طابع الفكر، بعد أن غمره الإيمان و ملأ منه فراغا لا محل فيه لمزيد منه."[3] و ما هو بين في أفكار إسماعيل مظهر أنه يعالج القضية من منظور الدين الإسلامي، على خلاف نهج سابقيه الذين عالجوا الإشكالية من منظور الفكر الديني المسيحي.

و قد تبنى زكي نجيب محمود أيضا موقف تجاور الدين و العلم في النفس الإنسانية، و خاصة في أهل الشرق الأوسط، و ذلك في معرض حديثه بين النظرة الروحية و النظرة العقلية، و هذا الرأي هو موجز كتابه [الشرق الفنان] الذي قسّم فيه الشعوب إلى شرق و غرب و شرق أوسط يجمع بينهما، إذ إن الشرق الأقصى طابعه الأصيل هو النظر إلى الوجود الخارجي ببصيرة تنفذ من خلال الظواهر البادية للحس، إلى حيث الجوهر الباطن، من خلال حدس مباشر، و أما الغرب فطابعه الأصيل هو النظر إلى الوجود الخارجي بعقل منطقي تحليلي، يشاهد الظواهر و يضع القوانين التي تساعده على استغلالها، و التقى الطرفان في الشرق الأوسط، فتجاور العلم و الدين و الفن و الصناعة، و كان الشرق الأوسط مهبطا للديانات جميعا، و نظر أهل الشرق الأوسط للوجود بالنظرتين معا.[4] "النظرة الروحية إذا كان الموضوع وجدانيا، و النظرية العقلية العلمية إذا كان الموضع الأشياء

"[1]" أندرو ديكسون، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 13

"[2]" المرجع السابق، مقدمة المترجم ص 10

"[3]" إسماعيل مظهر، عصر الاشتراكية، مصدر سابق، ص 27

"[4]" زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، د. ط، دار القلم، القاهرة 1960، ص ص 3-5 بتصرف

الخارجية."[1] "بل قد تندمج النظرتان في موضوع واحد عندما يستخدم الدين منطق العلم."[2] و أن كان زكي نجيب محمود يعارض فكرة تقسيم العالم إلى شرق روحاني وغرب مادي، معتبرا ذلك غير دقيق "لأن من الشرق من يغرق في المادية و من الغرب من يغرق في الروحانية."[3] و هو تأكيد لتقسيم (رينان) لا يتسق مع أفكاره من ناحية، و من ناحية أخرى يصدق عليه ما صدق على قول رينان بأنه غير علمي.

إلا أن هذه المواءمة بين الدين و العلم كانت تهدف إلى رأب الصدع في المشروع النهضوي العربي، فقد كان زكي نجيب محمود يؤمن بأن "نهوضنا من الكبوة الحضارية التي طال بنا عهدها، لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين، و الوسائل من العلم، لأن الحوافز في صميمها قيم نريد تحقيقها في الواقع، و هي صور تتمثل في الذهن، و إن مصدر تلك الصور الأول إن لم يكن الوحيد هو الدين."[4] و في هذا السياق كانت معالجته لثنائية العلم و الدين، التي تعيق التقدم، و لذلك رفض "أن يكون الأمر قسمة بين اثنين، أي العقل و الدين، بحيث من ظفر بالعقل خسر الدين، و العكس، و الصواب إن هذين الطرفين و مهما بينهما من تباين في المنهج و الجوهر، هما يجتمعان في كل إنسان، و على الرغم من أن الدين يقوم على الإيمان، إلا أن ذلك لا يمنع إقامة براهين عقلية على صحة العقيدة الدينية، و لم تتوقف حدود الإشكالية عند التباعد بين الدين و العلم، بل نتج عن الأمر أيضا ثنائية الدين و الدنيا، فمن أخذ بعلم الدنيا ضيع الآخرة، و كأن الاجتماع بينهما غير ممكن، و هذا هو الوهم الذي خلق الازدواجية في علمائنا و جمهورنا، فجعل التنوير بغير نور."[5]

و هذا التصور الذي يعارضه زكي نجيب محمود هو التصور الطاغي في البيئة العربية، سواء على مستوى تيارات الإصلاح الديني أو مستوى العامة، و يعتبر هو لب الإشكاليات النهضوية، حيث يدعو هذا النوع من الفكر الديني إلى أن الغرض من الدين هو صلاح الآخرة فقط، بل إن صلاحها يتطلب أن تهمل الدنيا لاتصافها بالفناء، لذلك يجب العمل لما يتصف بالخلود، و إن التذوق الوجداني و الحياة الروحية أهم من الشئون العقلية أو المادية، بل إن الارتقاء في الحياة الروحية يتطلب أن تهمل الجوانب العقلية و المادية، و أدى هذا إلى إهمال الواقع و الاهتمام بالغيبيات، و نتج عنه نتائج لا تخفى على الواقع العربي.

و يرى زكي نجيب محمود إضافة إلى ذلك أن هذه الازدواجية أدت إلى نتائج سلبية، من أهمها "أن يسخر المواطن العربي من منجزات العلم و العقل و قدرته، و ظن أنه بذلك يرضي ضميره الديني، و يرى إن الاعتزاز بالعقل و العلم فيه جرأة على رب العالمين، الذي هو العليم، بل إن شيطانا وسوس للعربي منذ نهضته أن

"[1]" المصدر السابق، ص 109
"[2]" المصدر السابق، ص 128
"[3]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، مصدر سابق، ص 176
"[4]" زكي نجيب محمود، هذا العصر و ثقافته، مصدر سابق، ص 239
"[5]" زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، مصدر سابق، ص ص 236، 237

العقل و العلم رجس و الدليل إهمال العربي للعقل و العلم."[1]"مع أن حقيقة الإسلام أن جعل العلم جزءا من الدين، و ليس هناك تابع و متبوع، بل إن معرفة ظواهر الكون هي عبادة لله سبحانه و تعالى، بمعرفة معجزات ذلك الخالق."[2]" كما أكد الدين بشكل مستمر من خلال نصوصه على أهمية الجانب العقلي و البرهاني، و إن النصوص الدينية قدمت الكثير من الجوانب العقائدية مدعمة بالبرهان العقلي، و لذلك لا ينظر إلى البراهين العقلية على أنهل لها نتائج مادية تتعلق بالواقع فقط، بل نستطيع إن نخرج منها بنتائج لها أثر إيماني أيضا، حيث لا يقود التقدم العلمي و التفكير العقلي إلى تحسين حياة الإنسان المادية، بل إن ذلك يجعله يستشعر عظمة الخالق و صحة ما ورد في النصوص الدينية، و كثيرة هي الشواهد على ذلك.

و الخلاصة عند زكي نجيب محمود في تلاقي الدين و العلم "هو أن يكون الدين والعلم والفلسفة والأدب، في الأمة الواحدة أو العصر الواحد، مادامت الأمة موحدة الكيان، كلها نظائر يقول الواحد ما يقوله الأخر، من حيث المضمون في جوهره، و الذي يختلف هو طريقه الأداء، فرسالة الإسلام هي التوحيد، فتشير إلى وحدانية الله، و كذلك إلى أن جزيئات الكون مترابطة، و إذا نظرت إلى العلم وجدته مفرق بين موضوعات تخصصاته، و هنا تأتي الفلسفة لتكون إحدى مهامها الأساسية إيجاد الصلة التي تربط تلك المتفرقات في نقطة التقاء واحدة، وفي هذا التوحيد من حيث المبدأ يكون التناظر في الرؤية بين العلم والدين."[3]"

و لكنّ ذلك لا يلغي الفارق بينهما من حيث الجانب التراكمي، كما يرى زكي نجيب محمود و هو ما دفعه إلى المنادة بضرورة الاهتمام بالعلم، و هو قريب مما دعا إليه إسماعيل مظهر "إذ على الرغم من أن الإنسان في وجوده الحضاري لا غنى له عن جوانب كثيرة، كلها أساسي و جوهري، إلا أن جانبا واحدا منها هو الذي يتغير تغيرا يصحح به أخطاء نفسه، وهو العلم، أما العقيدة الدينية فلها عند المؤمن بها كمال منذ لحظتها الأولى، و معيار القياس هو الأصل كما أوصى به، لذلك لا يكون للزمن و امتداده قدره على تكملتها، و أما الفن و الأدب فلا يسهل المفاضلة بين قديم وجديد فيها، بحيث نجعل الأحدث هو الأصلح، إن هذه الحوادث هي من أي حضارة بمثابة الروح في الجسد، لا تخضع للتقدم، أما الذي يتقدم بحكم طبيعته، بحيث يكون اليوم أصح من الأمس، فهو العلم."[4]" و إن التصور الذي قدمه زكي نجيب محمود للدين، لا يعني جمود الدين، أو إغلاق باب الاجتهاد، إذ أن الاكتمال مقصور على الأسس، و ليس على الحالات التي تطبق عليها، و هو تصور ديني في أساسه، ولكن يجب أن نضع في عين الاعتبار أن الجانب التراكمي للعلم لابد و أن يكون له أثر على الدين أيضا، كما أن الاكتمال يجب أن يفهم منه اكتمال النص، و ليس كمال فهمه.

"[1]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 108
"[2]" المصدر السابق، ص 69
"[3]" زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 252، 253
"[4]" المصدر السابق، ص 45

"و يمكن أن نقول أن الدين عموما قد أكد على أهميته حتى الملحدون من الحكام السياسيين، لما له من دور في استتباب الأمن لدى مواطنيهم، و كذلك الفلاسفة فهم يؤكدون أيضا على أهمية للفرد و المجتمع."[1] و إن رواد التيار العلمي لم يخرجوا عن هذا السياق، فقد كانوا يؤكدون على التجاور و التكامل و عدم التعارض بين الدين و العلم، كما يؤكدون على أهمية الدين على الرغم من تأكيدهم على أهمية العلم. و لذلك نجد حتى شبلي شميل "رغم ما يشاع عن نظرته المادية للكون و فلسفته الإلحادية، إلا أنه كان يحترم الأديان كتراث إنساني، و هو يؤكد على أن نظرية داروين لا تتعارض مع الدين، لكنه يركز هجومه على رجال الدين، لأنه يرى إن الدين نفسه ليس عائقا أمام العمران، بل رجال الدين أنفسهم هم العائق."[2] و هذا ما أود التأكيد عليه، و هو إن الخلاف كان بين أنصار العلم و أنصار الدين، و ليس بين نتائج العلم و نصوص الدين، بل إن الدعوة إلى الفصل بين الدين و الدولة[*]، كان القصد منها التأكيد على الجانب الفردي للدين، و عدم استغلال الدين من قبل رجال الدين أولا، و جعله منافيا للعلم، و ثانيا عدم استخدام السياسيين له للوصول إلى مآرب سياسية، و ليس نفيا لدور الدين، بل هو تحرير للدين من هيمنة رجاله و رجال السياسة الذين أساءوا إليه.

و هو ما ذهب إليه سلامة موسى حيث يعتبر "أن النظر الديني كان في الأصل نظرا علميا لا شائبة فيه، يقبل الجدل و التمحيص، و إنه صار بعد ذلك نظرا دينيا قائما على الجزم لقلة و سائل التحقق عند الإنسان الأول."[3] "و إن القصص و الأساطير القديمة هي التي عاقت التفكير العلمي بشأن البحث في أصل الحياة، و خاصة عندما اندمجت هذه القصص و الأساطير في الأصول الدينية، لأن هذا الاندماج جعل المخالفة لهذه القصص و الأساطير جريمة، و ليس الخوف من الجرم وحده هو ما حال دون التفكير العلمي، لأن هناك ما هو أكبر من الخوف و هو الإيمان بالقصة و الأسطورة منذ الطفولة، حين تتشبث تفاصيلها في عواطفنا حتى لنشمئز و ننفر من الفحص عما فيها من صحة أو زيف."[4]

كما أعتبر أن تحصن بعض العادات بالدين كان سببا في ارتباط مشكلة الدين و العلم بمشكلة الأصالة و المعاصرة، إذ جعل الدين في مواجهة المعاصرة لحمايته لتلك

"[1]" عزمي زكريا، مرجع سابق، ص 27

"[2]" المرجع السابق، ص 229

* إن فصل الدين عن الدولة و بمعنى أدق الدين عن السياسة يعتر من أهم معاني العلمانية التي توصف بها التيارات العلمية لتأكيدها على أهمية العلم من ناحية، و لارتباطها بنموذج النهضة الغربية الذي قام على فصل الدين عن الدولة من ناحية أخرى، إلا أنه من المعاني ذات الدلالات الواسعة جدا، فهناك من يرجع هذا المفهوم للعلمانية إلى الحركات القومية بالدرجة الأولى، لدعوتها إلى إقامة الدولة على أساس قومي، و ليس على أساس ديني، و هي ما تسمى بالعلمانية القومية، انظر [معن زيادة و آخرون، الموسوعة الفلسفية العربية]، ويرى آخرون أنه ذو دلالة أصولية، حين تشترط أن نكون الدولة دينية أي تطبق الحدود الشرعية، و لكن لا يحكمها رجال الدين، فيما يمكن أن نعتبر ذلك فصل بين الدين و الدولة، انظر [محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية] كما يعد هذا المفهوم من أخصب مفاهيم الفكر العربي، حيث تجد العلمنة الإسلامية، و القومية العلمانية، الأصولية العلمانية، و هكذا، و لا يعني ذلك الحرص على الدقة اللفظية في وصف التيارات أو الأفكار ، بل هو دليل على التخبط و عدم الدقة و الموضوعية العلمية في طرح قضايا و تيارات الفكر العربي.

"[3]" سلامة موسى، حرية الفكر و أبطالها في التاريخ، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1935، ص 25

"[4]" سلامة موسى، نظرية التطور و أصل الإنسان، مصدر سابق، ص 36

العادات، و السبب هم رجال الدين "لأن الأصل في التقاليد أنها عادات نشأت لمصلحة معينة، ثم تقادم عليها العهد فاشتبكت بالدين و أصبحت لها حرمتة و رعاية في النفس، فتحجرت و لم يعد يجرؤ أحد على تنقيحها، و هي في هذا التحجر تؤذي الأمة التي تخضع لها، لأن الحياة يجب أن تكون حرة تقبل التطور و التحول و لا تتحجر."[1] و لكنّ الأمر يكون أخطر عندما تستخدم لإيقاف تطور الأمم، من قبل السياسيين، لأن التطور يفقدهم مكانتهم، لذا حرصوا على حماية التقاليد، و نبذ الاحتكاك بالحضارات الأكثر تطورا، لحماية مصالحهم.[2] و الأخطر الأكبر هو أن يستعين رجال السياسة برجال الدين، لحماية تلك التقاليد، و يتفق رجال الدين و رجال السياسة على أن يُستغل الدين لأغراض فردية و سياسية، لا صلة لها بالدين.[3]

و يذهب إسماعيل مظهر إلى أن حقيقة الصراع هو ليس بين الدين و العلم و إنما هو في الواقع "بين اللاهوت المذهبي و بين العلم، و السبب في تشكيل محاكم التفتيش و إعدام كل من نزع إلى جديد في العلم، هو أنه قامت لدى اللاهوتيين فكرة ثابتة في أن العلم لا يجب مطلقا أن يبشر بشيء فيه أقل مخالفة لظاهر ما جاءت به الأسفار المقدسة، مع أن طبيعة الدين لا تدعو إلى ذلك، فوظيفته اجتماعية و لكن شأت عقول اللاهوتيين أن تجعلها علمية."[4] أي أنه ليس من وظيفة الدين أن يطلع بالجوانب العلمية من حيث النفي أو الإثبات، بل وظيفته هي تنظيم الحياة الاجتماعية للأفراد، أي أنه لا يحوى حقائق مطلقة عن الظواهر الطبيعية و العلمية، و إن كان يحمل بذور مناهج علمية.

و الغرض من هذا التوضيح لآراء رواد التيار العلمي هو التأكيد على جانبين، الأول هو أنهم لم يرفضوا الدين بل رفضوا ممارسات رجال الدين و رجال السياسة الذين يتحصنون بالدين "إذ إن الدين في نفسه لا يمكن أن يضطهد العلم، و إنما الاضطهاد يرجع إلى الكهنة، و لكن الكهنة أنفسهم لا يمكن أن يضطهدوا أحد ما لم تكن السلطة في أيديهم، و الذي يضطهد الناس هي الحكومات، فالاضطهاد الذي كابده الناس من رجال الدين، إنما كابدوه لأن هؤلاء الرجال كانوا قابضين على السلطة في الدولة، فالاضطهاد الديني ليس عيبا في الدين ذاته، بل لما يفعله الحاكم متسلحا بالدين."[5] أما الغرض الأخر، فهو توضيح أن الجانب الأخر من الصراع بين الدين و العلم في الفكر العربي لم يكن له أي مبرر، ما دام الجميع يسلم بأن الاضطهاد باسم الدين للعلم ليس من الدين في شيء، و المقصود هنا هو الجدال حول الدين و العلم، فيما يتعلق برجال الدين و رجال العلم، و تاريخ الصراع بينهما، من خلال المسيحية و الإسلام، و كان هناك عدة أطرف في كل جانب، فمن الجانب المسيحي فرح أنطون و سلامة موسى، و من الجانب الإسلامي محمد عبده، الذي يصوغ المشكلة كما

"[1]" سلامة موسى، غاندي و الحركة الهندية، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1934، ص 56
"[2]" سلامة موسى، كتاب الثورات، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1954، ص 9
"[3]" سلامة موسى، هؤلاء علموني، مصدر سابق، ص 24
"[4]" أندرو ديكسون، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص 19
"[5]" سلامة موسى، حرية الفكر و أبطالها في التاريخ، مصدر سابق، ص 25

يراها في قوله:" إن للناس آراء في هل الدين المسيحي أوسع صدرا في احتماله مجاورة العلم و الفلسفة، أو أن الدين الإسلامي هو الأرحب خلقا و الأوسع حلما من الدين المسيحي في قبول أهل النظر في الكون إذا نزلوا بداره، و من قالوا بتسامح الدين المسيحي مع أهل العلم دون الإسلام، أن ***(فولتير) و (روسو) و (رنان)*** قالوا فيما يضاد الدين ما قالوا و لم يصابوا بضرر، و ابن رشد لم يقل شيئا سوى أنه قرر ما قال أرسطو و أوضحه مع تصريحه بسلامة اعتقاده، و مع ذلك أهين، و للقائلين بسعة حلم الإسلام أن الإسلام لم يحكم بإحراق أحد لمجرد الزيغ في عقيدته، و كم حكمت المسيحية بذلك."[1]

و إضافة إلى أن هذا الجدل لم يكن له ما يبرره فقد كان مفتعل من بدايته و قائما على سوء الفهم، حيث نجد "إن فرح أنطون و سلامة موسى يتحدثان عن ممارسات رجال الدين و الخلفاء تجاه العلم، و نجد محمد عبده يتحدث عن الدين من الناحية النظرية، كم أن فرح أنطون قد أشار في كتابه عن ابن رشد، إلى أن الإسلام قد قضى على الروح الفلسفية، و لكنه دون أن يعني بذلك إن المسيحية أكثر مواتاة للعلم و الفلسفة، إلا إن الإمام محمد عبده حسبه يعني ذلك فأجابه بأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية، إذ قامت بعد رفض مفكري أوروبا تعاليم المسيحية، و أخذوا بمبدأ المادية بديلا عنها، أما الإسلام فهو دين عقلي يسمح للمسلمين أن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادي، أو الخروج عن دينهم."[2]

و بقطع النظر عما كان يعنيه فرح أنطون، من حيث هل المسيحية أرحب صدرا للعلم من الإسلام، أم يعني أن الإسلام قد قضى على الروح الفلسفية، إلا أنه تجاهل كما تجاهل سلامة موسى، و تبعهم في غفلة محمد عبده، أن الأمثلة التي ضربها لا تتعلق بالعلم الطبيعي أو العلوم العقلية التي هو موضع الجدال، لأن مشكلة خلق القرآن و غيرها من المشكلات التي كانت تتعلق بما يمكن أن نسميه بالميتافيزيقا الدينية لا تدخل في إطار موقف الدين من العلم، فالدين الإسلامي لم يضع إطارا للكشف العلمي، أو يضع عقبات تعيق التقدم العلمي، بل كان على العكس تماما، و إن ما تم الإشارة إليه هو في الحقيقة بعض الفتن الدينية و التي تعصب لها بعض الخلفاء و بالتالي كانوا يمنعون مخالفاتها، مع العلم أن الدين الإسلامي كان حريصا على ألا يخوض العقل البشري فيما لا يستطيع الإحاطة بكل جوانبه، و ألا يتجاوز العقل حدوده المنطقية، و يضاف إلى ذلك أن كثير من الإشكاليات و منها "إشكالية فلسفة ابن رشد أو خلق القرآن، لم تكن ذات أصل علمي أو ديني، بل كانت في حقيقتها ذات طابع سياسي."[3] حيث كانت كل فرقة تحاول أن تستقطب الحاكم بالطعن في علماء الفرقة الأخرى، و تكفير فكرهم، لذا فمن الموضوعية العلمية عدم إقحامها في الخلاف بين الدين و العلم.

"[1]" محمد عبده، الإسلام و النصرانية مع العلم و المدنية، ط 8، مطبعة المنار، القاهرة 1950، ص 8

"[2]" حسين سعد، مرجع سابق، ص 29

"[3]" محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000، ص 103

و يمكن أن نخلص فيما يتعلق بالخلاف بين الدين و العلم من ناحية الحقائق أو النتائج العلمية، إلى "إن العثور على أخطاء في التوراة و الإنجيل، لا يعني النيل من هذين الكتابين إطلاقا، فلقد قال المفكر المسيحي (جان غينون) عام 1978 "إن الأخطاء العلمية في التوراة لهي أخطاء الإنسانية التي كانت آنذاك بمثابة الطفل الذي لم ينل شيئا من العلم بعد." و كيف لم يخطئ مؤلفو أسفار التوراة؟ و هم مؤلفون ملهمون، إذ كان تأليفهم قد تم في ضوء مفاهيم حقبتهم، أما المفسرون المسلمون، فيقدمون القرآن بصورة مختلفة، إذ ليس هو إلا تنزيل كلام الله المحض، دون أي مساهمة إنسانية، ليس غريبا أن لا نجد خطأ علميا في القرآن، و أن نجد فيه إشارات إلى اكتشافات إنسانية في العصر الحديث."[1]" و بالتالي "فإن القرآن لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم، أما الكتب السماوية الأخرى فخلافها مع العلم يقع على عاتق البشر الذين قاموا بتدوينها."[2]" كما يمكن أن نضيف نقطة هامة، و هي أن المفسرين المسلمين كانت لهم إضافات هم أيضا ليس على النص الموحى به بل كانت مجهوداتهم محصورة في فهم و تفسير ذلك النص، و إن التفاسير القرآنية كانت في معظمها تفاسير تعتمد على الجوانب اللغوية و ليس الجوانب العلمية، و ما أود الإشارة إليه هو التنبيه إلى أن ما قدمه المفسرون المسلمون كمحاولات لتفسير النص القرآني، يجب أن ينظر إليه هو أيضا على أنه جهد إنساني يخضع للسياق التاريخي و الانتماءات الفكرية[*]، و بالتالي لا تقع تبعية ذلك الفهم على النص القرآني، بل على عاتق من قام بتفسيره، و لا تتسرب إليه قدسية النصوص.

و هذا ما يمكننا من القول بأن ما لحق بالدين من فكر جعل منه في مواجهة مع العلم من حيث نتائجه، أو من حيث منهجه، أو الربط بين التقدم العلمي و التراجع الأخلاقي، يرجع في حقيقته إلى رجال الدين و رجال السياسية، حيث كان انتشار بعض ضروب الفكر الديني له الأثر السلبي على مفهوم الدين عموما، لأن افتراض أنه لابد من وجود مصدر واحد للحقائق، هو ما أحدث الخصومة بين الدين و العلم، مع أن ذلك الافتراض لا يؤيده الدين نفسه، بل إن الدين قد حدد الأطر العامة للمعرفة، دون أن يجعل من نصوصه وحدها سبيلا وحيدا للمعرفة، أما من حيث المنهج، فلقد أكد الدين على كل مناهج الفكر كلٌ حسب ما يصلح له، و هذا النوع من الفكر الديني وجد في حقيقته لخدمة مصالح سياسية، و لا تعتبر ظاهرة استغلال الدين لصالح السياسة ظاهرة جديدة، بل لها جذورها في تاريخ الدين المسيحي و الإسلامي، إلا أن ما يعطيها طابعها المميز في التاريخ الحديث هو أن العلم أصبح طرفا في الإشكالية، حيث أصبحت السياسة في مواجهة العلم بمعونة الفكر الديني. و كان الجانب الأبرز من الصدام هو موقف بعض علماء الدين و الفكر الديني من بعض النظريات و الفلسفات العلمية كالداروينية و الماركسية و الوضعية المنطقية.

"[1]" موريس بوكاي، القرآن الكريم و التوراة و الإنجيل و العلم، د. ط، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس د.ت، ص – التمهيد-

"[2]" المرجع السابق، ص 13

* فسرت بعض الفرق القرآن لتبرير أحداث تاريخية لأسباب سياسية، كما أن الخلاف حول الآلية التي يُفسر بها القرآن من أهم الخلافات بين الفرق الإسلامية، من حيث أسبقية النص أو العقل، و لقد تجاهلت تلك الفرق إنه حتى الأخذ بأسبقية النص هو حكم عقلي.

4- موقف الدين من النظريات و الفلسفات العلمية

لابد من الإشارة أولا إلى أن المقصود بالدين هنا هو الدين الإسلامي و ليس أي دين آخر، فعلى الرغم من أن معظم النظريات و الفلسفات العلمية موضوع هذا العرض قد وجهت لها الانتقادات من رجال الدين المسيحي، إلا أن ذلك لم يشكل فارقا في ذيوعها و انتشارها أو الأخذ بها، بل إن بعضها كالماركسية مثلا توجهت أساسا بالنقد للفكر الديني المسيحي، و إن الجانب الأبرز للخلاف كان يتمثل في الجوانب الأخلاقية، و لأن تلك النظريات ظهرت في مرحلة كان فيها العلم في الغرب أقوى تأثيرا من الدين، لذلك لم تكن هناك إشكالية بالقدر الذي عرفه الفكر العربي، أي كتلك التي كانت موجودة بين الفكر الديني الإسلامي و العلم، ما أود توضيحه أيضا هو أن الدين المسيحي و مع وجود معتنقين له في العالم العربي، و وجود شخصيات دينية بارزة، إلا أنها لم تلعب دورا مؤثرا في إشكالية الدين و العلم في الفكر العربي، نظرا لأن الفكر الديني المسيحي كان أقل نفوذا، و أوهن من أن يواجه العلم.

و لقد برزت إشكالية الدين و العلم في الفكر العربي بشكل واضح في الحوار الذي دار حول النظريات و الفلسفات العلمية التي تبناها رواد التيار العلمي "و قد كانت النظرية الداروينية هي أولى نقاط الصدام بين الدين و العلم في الفكر العربي الحديث، و ذلك فيما يتعلق بالفروض التي قدمتها النظرية حول تطور المخلوقات الحية و في مقدمتها الإنسان، و في هذا السياق طُرحت التساؤلات حول الحدود الفاصلة بين الدين و العلم، وحول دور كل منهما في تشكيل وجهة النظر إلى الكون، و دور العلم في نقد الأديان أو الفكر الديني، و موقف الدين من النتائج العلمية التي لا تنسجم ظاهرا و باطنا مع أحكامه الشائعة."[1] مع الإشارة إلى أن عدم الانسجام يجب ألا يفهم منه أكثر من أنه خلاف حول التصور الديني للإنسان، و الفروض التي طرحتها النظرية الداروينية عن أصل الإنسان، و ليس أن تكون هناك نظرية علمية تم إثباتها، و لكنها رغم ذلك لا تنسجم مع التصور الديني، أو أن هناك حقائق وصلتنا عن طريق النصوص الدينية و أثبت نقيضها العلم[*]، و إن كانت الداروينية أوجدت حوارا حول ما جاء به الدين و ما جاء به العلم، فإن الفكر العربي قد عرف بعد ذلك فلسفات أخرى كانت مواقفها أكثر حدة تجاه الدين، كالماركسية و الوضعية المنطقية، إلا أن الداروينية كانت نظرية متصلة بعلم البيولوجيا، حيث يحاول العلماء دعمها بالأدلة العلمية المادية.

و رغم ذلك نجد علماء الدين قد وضعوا الدين في مواجهة غير مجدية مع الداروينية حيث جعلوا "من التصديق بنظرية داروين هو في ذات الوقت إنكار للأديان

"[1]" عزمي زكريا، مرجع سابق، ص 223

* يضع البعض خطأ في هذا السياق إشكالية أخرى تم الإشارة إليها سابقا تتعلق بالممارسات التي قد يقوم بها رجال العلم و البشر عموما بالاعتماد على التقدم العلمي، و هي ممارسات لا تتفق مع الإطار الأخلاقي الذي يحدده الدين، و ذلك لأن تلك الممارسات لا تتعلق بالعلم من حيث منهجه أو نتائجه، كما أنها لا تتعلق بدين معين بل هي مستهجنة من قبل الإطار الأخلاقي الإنساني عموما، فالعلم هنا نشاط محايد، و الإشكالية تتعلق بأي المصدرين أكثر نفعا و أكثر مصداقية في وصف الحقائق، و أيهما له الأسبقية في تشكيل البنية الفكرية.

السماوية، فالإيمان بالله و التصديق بنظرية داروين لا يجتمعان في قلب رجل واحد أبدا، لأن مدعيات داروين فيها تكذيب صارخ بالخبر الصادق الذي جاء به الوحي، لأن للتطور ثلاثة أشكال، تطور في طبيعة الخلق في جميع الموجودات و تطور مماثل خاص بالحيوانات و النباتات، و تطور من البدائية إلى التحضر و السذاجة إلى الذكاء، و الإسلام لا يقر إلا النوع الأخير منها، و يرفض الأولين، لأنهما يجعلان الطبيعة – أرادوا أم لم يريدوا – تحل محل الله."[1]

و على الرغم من أن الانتقادات الأساسية للداروينية ارتكزت على أن الكائنات عموما و الإنسان بصفة خاصة لا يكون لها دور في عملية التطور، لأن الطبيعة هي التي تقوم بذلك الفعل، و لذلك تم تعديل ذلك التصور عن التطور إلى تصور جديد يجعل من الإرادة جزءا هاما في عملية التطور، و وفق هذا التصور فإن الإنسان يحل محل الله إذا تابعنا النقد السابق، بل يمكن أن نعتبر أن التطور من البدائية إلى التحضر يجعل عاملا آخرا حسبما ما يفترض أصحاب هذا الرأي يحل محل الله، و على هذا النحو نستطيع أن نجعل الطبيب حين يعالج مرضا يحل محل الله لأنه الشافي إلخ، لذلك و حتى لو كانت الطبيعة هي التي تقوم بالتطور فهي لا تحل محل الله، فهذا التصور للطبيعة هو مقترن كما أشرت سابقا إلى الطابع الحتمي الذي اصطبغت به القوانين الطبيعة في مرحلة من مراحل تطور العلم، و ليس الأمر حكرا على نظرية التطور، و أن هذا التصور قد انتهى، و حل محله التصور الاحتمالي لقوانين الطبيعة، و إن كان الغرب أطلق على ذلك اسم اللاحتمية، بل إنه اتخذوا من ذلك دليلا لوجود قوى خفية أو إله[*]، فإن ذلك لا يختلف مع المنظور الإسلامي، حيث يعني تدخل قوة عليا هي التي وضعت تلك القوانين، و هي قادرة على التدخل في أي وقت لتغييرها، و تلك القوة حتما هي الله.

و أبرز ما انتقدت به الداروينية هو فيما يخص التصور الذي افترضته لنشأة الإنسان "إذ إن الاختلاف الجوهري بين نظرية داروين و الأديان السماوية، هو أن جميع الأديان تقر بخلق الإنسان خلقا مباشرا مستقلا، و بأنه لم تتحول أي كائنات حية أخرى إلى الإنسان، كذلك لم ينحدر الإنسان و هذه الكائنات الحية من أصل مشترك Common ancestor في الأزمان الخالية، أما داروين فإنه يرى أن الأنواع دائمة التحول، و أن الإنسان و باقي الكائنات الحية منحدرة من أصل واحد."[2]

و رغم ذلك يجب أن نفهم أولا أن الأصل المشترك للكائنات بما فيها الإنسان هو مجرد فرض تُفسر من خلاله الداروينية عملية التطور، و إن الحلقة المفقودة فيها تترك المجال أمام تفسيرات أخرى، فأول ما يتبادر إلى الذهن من وجود تشابه بين الإنسان و بين بقية الكائنات هو أن الخالق واحد، و لابد من الإشارة إلى أن هذا ليس هو الموقف الوحيد للفكر الديني من نظرية داروين، فهناك محاولات تأويلية للتقريب

"[1]" عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1987، ص ص 139، 140

* انظر [روبرت أغروس، جورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، الفصول من الأول إلى الرابع]

"[2]" علي الشحات، مرجع سابق، ص 138

بينها و بين النص القرآني من خلال إيجاد "تشابه بين فكرة التطور و بين ما جاء به القرآن من تطور من تراب ثم ماء ثم علقة ثم نطفة ثم مضغة ثم عظام يكسوها لحما ثم إنسان، إلا أن التشابه يتطابق في مرحلة ما بعد آدم، خلافا للدارونية التي تراه تاريخا لنشأة الكائن الحي."[1] بل أن فكرة التطور موجودة في القرآن قبل أن يأتي بها داروين، و هو جزء من الإعجاز العلمي للقرآن، قياسا مع الزمان و المكان الذي وجد فيهما.[2] و لذلك نستطيع القول أن التعارض ليس نهائيا بين الدارونية و النص القرآني على فكرة التطور، و لكن نشأة الإنسان هي محل الخلاف، و لا يمكن اعتباره خلافا نهائيا هو أيضا، لأن هناك من حاول توفيقها مع النص من خلال التمييز بين قصة الخلق في القرآن وقصة الخلق في التوراة أو التمييز بين خلق آدم و خلق ما بعده.[3]

و من جهة أخري نستطيع القول إن إسهام داروين و (والاس) أنهما أعدا التفسير المعقول للتغير و التطور، حيث يبيّن التفسير المتبادل الأساسي، أن تنوع الحياة على الأرض هو الخاص بالخلق الذاتي، و الذي يقدر أن كل أشكال الحياة قد خلقت سماويا، و لكن الخلق الذاتي يعتمد على مقدمات ليس من الممكن إثباتها، و يمكن أن نقول بأن الحياة تطورت، و إن التطور الحادث لا يتعارض بالضرورة مع المفاهيم الدينية، إذ يمكن النظر إلى التطور على أنه عملية إبداعية.[4]

و لقد حاول إسماعيل مظهر أن يبين أنه لا تعارض بين القول بالتطور و بين أن يكون الله هو الخالق إذ يقول:" إذا سألت الذين يعارضون ما يثبته داروين كيف خُلق كل نوع بذاته بين فترات الزمان، يقولوا لك الله خلقه، نحن معهم في أن الله خلق كل شيء، و لكنهم لا يريدون أن يسلموا بأنه سبحانه قد جعل لكل شيء مقدار أو نسبة، نراها ظاهرة في كل أثر من آثاره، و جعل لكل قوة من القوى التي بثها في الطبيعة نتائج مرهونة بأزمان يحددها في كل الحالات مقدار تأثير كل قوة في الأخرى. سلهم أفي الطبيعة طفرة يقولون لا، و لكنهم لا يسلمون بأن الطفرة التي ينكرونها على كل شيء مستحيلة في خلق الأنواع دفعة واحدة."[5]

و أما فيما يتعلق بالانتقادات التي لم توجه لنظرية التطور، و إنما كانت موجهة لداروين نفسه، حيث اتهموه بالإلحاد و المادية، فأن ذلك يتعارض مع ما يصرح به داروين نفسه[*] الذي يعتبر أنه" يستحيل على العقل الرشيد أن تمر به خلجة شك في أن هذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة، و تلك الأنفس الناطقة المفكرة، قد صدر عن مصادفة عمياء، لأن العماء لا يخلق نظاما، و لا يبدع حكمة، ذلك أكبر برهان عندي على وجود الله، و لقد قامت عندي شكوك لأول عهدي بالبحث فسألت

"[1]" يوسف حامد، مرجع سابق، ص 360
"[2]" المرجع السابق، ص 361
"[3]" المرجع السابق، ص 362 – 367 بتصرف
"[4]" س. هيكمان، ف، هيكمان، مرجع سابق، ص 275
"[5]" تشارلز داروين، أصل الأنواع، مرجع سابق، (مقدمة المترجم) ص 46
* ورد هذا النص في مقدمة إسماعيل مظهر لكتاب أصل الأنواع لداروين و أشار إلى أنه اقتبسه عن أحد كتب داروين إلا أنه لم يشر إلى المعلومات الكاملة لذلك الكتاب حيث أشار فقط إلى أن دارون أرسله إلى بعض الألمان عام 1873

من أين جاءت العلة الأولى؟ و هل لها نشأة و ميعاد؟ غير أن استبان لي أن هذا السؤال يخطر أيضا إذا فكر الإنسان في نشأة المادة المحسوسة ذاتها، فمن أين جاءت؟ و هل لها أول و هل هي أزلية؟ تلك هي الحدود التي يقف عندها الفكر الإنساني معترفا بالعجز."[1]

و إن كانت الدارونية وقعت في مواجهة مع الدين فيما يخص أصل الحياة من حيث تعارضها مع ما جاءت به الكتب السماوية عن قصة الخلق، و إنها أيضا تجعل من عوامل الطبيعة تعمل عملا مستقلا يجعلها تحل محل الله، فإن الماركسية وقعت بين شقي الرحى، الدين و السياسة، فلقد تم رفضها لأسباب دينية، و أسباب سياسية، حالت دون أن يثار حولها جدل واسع، و ما يهمنا هنا هو الأسباب الدينية.

فلقد دأب منتقدوا الماركسية على الانطلاق من عبارات ماركس عن الدين، إذ كان يعتبر "إن الدين نفثة المخلوق المضطهد و شعوره بالدنيا التي لا قلب لها، إنه أفيون الشعوب لتسهل سرقتها، و إن المسيحية تحب الجبن و احتقار النفس و إذلالها، و إن هذا الفكر جعل العامة في أوروبا يقولون عن كل مسألة أختلف فيها العلم مع الدين، إن الصواب في جانب العلم. و القصد من قولهم إن الدين وسيلة خادعة لجأ إليها الأغنياء ليتمكنوا من إحكام القبضة على الشعوب، هو إن يجعلوا العلم المادي وحده هو مصدر المعرفة، و بالتالي هو المطاع لا الدين، و من سوء حظ الشيوعيين أن الباطل مصاحب لهم في كل تصوراتهم، لأن هذه الدعوة في استخدام الأقوياء للدين للإذلال الشعوب، و إن وجهت للمسيحية ثم عممت على الإسلام، ما هي إلا أكذوبة على المسيحية و الإسلام معا، لأن المسيحية آمن بها الأغنياء و الفقراء، و كلهم كانوا صادقين في إيمانهم، و كذلك الإسلام أنضوى تحته الأغنياء و الفقراء."[2]

و من السهل معرفة مكمن الخطأ في القول السابق و هو سوء فهم ما يعنيه ماركس من أن الدين أفيون الشعوب إذ معنى ذلك هو أن الدين يستغل من قبل رجال الدين و السياسة في إخماد مشاعر الغضب و الاحتقان لدى الشعوب و ذلك من خلال تبرير الظلم و كل ما تعانيه الشعوب من خلال الدين و التقليل من شأن معاناتها في الأرض لأن ذلك سيعوض في السماء، و هذا الأمر ينطبق على المسيحية كما ينطبق على الإسلام، و تاريخ الفكر الديني المسيحي مليء بالشواهد و كذلك الفكر الديني الإسلامي، إلا أن ذلك لا يعني رفضا للدين في ذاته، أو القول بأن الدين يعتنقه الفقراء دون الأغنياء، أو تأييدا للعلم في مقابل الدين، بل هو نقد للفكر الديني الذي كان مصدرا للجمود الفكري و الاستبداد السياسي.

كما أن الخلط بين ماركس و الماركسية خلط تنقصه الدقة، فليس من الضرورة "لكي تكون ماركسيا أن تردد ما قاله ماركس، فنردد اليوم ما قاله ماركس

"[1]" المرجع السابق، مقدمة المترجم ص ص 12، 13

"[2]" عبد العظيم المطعني، مرجع سابق، ص ص، 291، 292

عن الدين، و الضرورة بين الدين و الاستلاب، مع الإشارة إلى أن هناك جماعات في الماضي و الحاضر من كل الأديان، تقدم الدين في صورة مسرفة في سلبيتها، تجعل منه أفيونا حقيقيا للشعوب، كما ليس ضروريا الربط بين الاشتراكية و المادية، فالإلحاد لم يكن مكونا ضروريا من مكونات الاشتراكية، و لم يقم ماركس بنقد فلسفي للدين، بل بنقد سياسي، ففي نضاله من أجل المضطهدين اصطدم في أوروبا التي سيطرت عليها روح الحلف المقدس بين رجال الدين و الأمراء ضد الديمقراطية بدين يلعب دور أفيون الشعوب، إلا أن ماركس شدد على أن الإيمان ليس دائما أفيون للشعوب، بل يعلن في الصفحة نفسها التي استخدم فيها هذه العبارة، أن المسيحية تعبيرا عن بؤس الإنسان و احتجاجا على ذلك البؤس في آن واحد، و بذلك يمكن أن تكون دافعا لتحرر الإنسان لا أفيونا."[1]

"إضافة إلى أن الاغتراب الديني عند ما ماركس يكتسب معنا ثانويا بالنسبة للاغتراب الاقتصادي، ذلك أن الاغتراب الديني لا يحدث إلا في مجال الوعي، أما الاغتراب الاقتصادي فهو على العكس من ذلك، فهو اغتراب للحياة الفعلية، و هذا التمييز مهم جدا، لأن الاغتراب الديني و الروحي بصفة عامة يعتبر بالنسبة لماركس نتيجة للاغتراب الاقتصادي، و إلغاء الاغتراب الاقتصادي يعني إلغاء الاغتراب الديني، و المهم أن ماركس يعتبر أن الاغتراب الديني هو شكل من أشكال التسلط الذي يمارسه و يبرره الفكر الديني، إلا أن التحرر منه يندرج تحت مشروع شامل للتخلص من كافة أشكال الاغتراب."[2]

أما الوضعية المنطقية فقد تصادمت مع الدين في الفكر العربي عندما أصدر زكي نجيب محمود كتابه [خرافة الميتافيزيقا]، و الذي كان بداية الرفض للميتافيزيقا و التي ترتبط بالغيبيات في الجانب الديني، بناء على تبنيه للوضعية المنطقية، و اعتبار نفسه أحد أنصارها إذ "يعتبر الوضعيون أن الفلاسفة قد بذلوا جهدا كبيرا للإجابة على السؤال ماذا وراء الطبيعة؟ و الحقيقة إنه لا سؤال، و لا ينبغي أن يكون هناك جواب، فشرط السؤال أن يكون جوابه يمكن التحقق منه، و شرط التحقيق أن يقع في حدود التجربة الإنسانية، و ما عدا ذلك هراء، و الميتافيزيقا ما هي إلا أسطورة من أساطير الأولين، و كثير من الأخرين."[3]

و بناءً على ذلك يكون في نظر الوضعية"إن أي حكم أو قضية لا يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة الحسية، مثل قضايا الميتافيزيقا، فهي تعتبر عديمة المعنى، بل و ينظرون إلى الأحكام الخلقية على أنها مجرد تعبيرات و انفعالات ذاتية، و يعد هذا هو الجانب السلبي في الوضعية، لأن الميتافيزيقا تمثل التأملات التي تتحدث عن أمور وراء الواقع، و بالتالي فالوضعية ترفض الدين."[4] "لأنها لا تؤمن بما ليس له

"[1]" روجيه غارودي، نحو حرب دينية، ترجمة صياح الجهيم، ط 2، دار عطية، بيروت 1996، ص ص 51- 54

"[2]" سيدي محمد، ظاهرة الاغتراب السياسي، مجلة فضاءات، العدد 28، دار الأصالة و المعاصرة، طرابلس، نوفمبر 2006، ص 47

"[3]" زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، مصدر سابق، ص 302

"[4]" ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 50،51

وجود محسوس، مثل كلمة الله و الوحي و الملائكة و النبوة و الآخرة."[1] "فجحد كل شيء وراء الحركة و المادة، و لا يأتي تحت الحس، و لا يدخل تحت الوزن و العد و المساحة، يجعل – بحكم اللزوم – الإيمان بالله و بما وراء الطبيعة، من قبيل المرفوضات التي لا يؤيدها العقل و لا يشهد بها العلم."[2] و لكن زكي نجيب محمود يعتبر سبب ذلك "هو الخلط لدى الناقدين بين الفلسفة و الدين، فاكتفوا بقراءة عنوان الكتاب[خرافة الميتافيزيقا] قائلين إنها ما وراء الطبيعة، أي الدين، وأيضاً الله سبحانه وتعالى، فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني، خرافة عند مؤلف هذا الكتاب، و ذلك لأنهم إما أن أكتفوا بقراءة العنوان، وتسلسلت خواطرهم على النحو السابق، أو أنهم رددوا ما يسمعونه دون وعي."[3]

و لكن كيف يتسنى للقارئ هذا التمييز بين الدين و غيبياته، و بين الميتافيزيقا المرفوضة "إذ لم يذكر زكي نجيب محمود في كتابه [خرافة الميتافيزيقا] أن المراد هو الفلسفة الميتافيزيقية و حدها دون الحقائق الدينية، و بهذا يبين لقارئه أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفي الإنساني، الذي له طابع ما بعد الطبيعة، أما الدين و رسالته و الإسلام بشكل خاص، فأمر أخر، ليبتعد القارئ عن اللبس، و يصون قدسية الدين في الوقت الذي يناقش فيه الميتافيزيقا، ثم هل كل كلمات الميتافيزيقا على هذا النحو، و جماهير الناس لا يعرفون الميتافيزيقا، إذ هي أبعد جوانب الفلسفة و أشدها عزلة عن الحياة العقلية و حياة الرأي العام."[4]

إلا أن زكي نجيب محمود حرص بعد ذلك على التفرقة بين الدين و الميتافيزيقا، أو بين الميتافيزيقي و رجل الدين، معتبرا أن "الميتافيزيقي يأتي بمبدأ من عنده، وقد يأتي غيره بمبدأ آخر، أما في حالة الدين فالبناء قائم على وحي منزل، وليس من حق آخر أن يبني دينا على شيء أخر من عنده، فبينما تتعد البناءات الفلسفية بتعدد الفلاسفة، يظل البناء الديني واحد لوحدانية الموحى به."[5] مؤكدا في الوقت ذاته على أن الخلط بينهما أمر غير ممكن لذلك لا يحتاج الأمر إلى تمييز "إذ كيف يجئ الخلط بين الاثنين، فالميتافيزيقي يقدم للناس بضاعته هو، مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان، و صاحب الرسالة الدينية يقدم وحياً، ويطلب من الناس إيمانهم بصدقه، فالاعتراض على الفيلسوف من خلال أدلة منطقية، و أما الاعتراض على صاحب الرسالة الدينية، فليس من خلال المنطق، بل لأنه لا يريد تصديق صاحب الرسالة وكفى."[6]

و هل لنا أن نتساءل لماذا لم تؤدي الوضعية دورها في الوطن العربي و هذا هو رد أهم من تبنوها، في مواجهة أهم عقبة واجهتها و هي تعارضها مع الدين، جعلت

"[1]" أحمد سالم، مرجع سابق، ص 29
"[2]" السيد أبي الحسن الندوى، مرجع سابق، ص 178
"[3]" زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص - د-
"[4]" محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي، ط 3، مكتبة وهبة، القاهرة د.ت، ص 284
"[5]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 119
"[6]" زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص- و-

منه يسلب الدين جوانبه العقلية، و إن كان الأنبياء و الرسل قد جاءوا بمعجزات ليؤمن الناس بهم إلا أن ذلك لا يخرج البرهان العقلي من رسالاتهم الدينية، بل إن كل الرسالات السماوية قد قدمت أدلة عقلية على الوحدانية و القدرة المطلقة و غير ذلك، و بعض نصوص القرآن كان سبب نزولها الرد على اعتراضات منطقية[*]، و الرد عليها من خلال أدلة منطقية أيضا، دع عنك دعوته إلى التفكر و التعقل.

و لقد تجاهل زكي نجيب محمود نقاط الالتقاء بين الوضعية و الفكر الديني، إذ حتى رجال الدين "يعتبرون أن ما يتصل بما وراء المادة لا مجال فيه للعقل أو الظن، و أكثر الفلسفات المتصلة بها هي هذيان و تخبط، لأنها لا تخضع لوسائل يحكمها العقل السليم، و بلا شك في إن انشغال العقل الإسلامي بهذه البحوث غير المادية كان على حساب تقصيره المعيب في البحوث المادية و رسالته العلمية، و إن الكلام في الإلهيات على هذا النحو من المحدثات التي آذت الإسلام و أهله الأولين و الأخرين."[1] فالدين أيضا ينهى عن الخوض في ما وراء الطبيعة، و يعتبر أن مصدرها الوحيد هو الوحي، فالوضعية و الفكر الديني يتفقان على أنها خارج نطاق التجربة، و هذه هي النقطة الهامة التي كان حولها الخلاف، الذي لم يخرج عن الخلاف اللفظي لشمولية مصطلح ميتافيزيقا، و مرادفته بلفظ ديني هو الغيبيات، و فيما يتعلق بالمشروع النهضوي فإن الاتفاق على أن الخوض في الغيبيات جاء على حساب الماديات و هو ما أدى إلى النكوص الحضاري.

و يتضح ذلك إذا عرفنا أن الوضعية المنطقية "تعتبر إن اللغة هي صورة الحقيقة، و لا تستطيع أن تصور إلا ما هو بالفعل، و هو كل الأشياء الموجودة في العالم و كل امتزاج ممكن بين هذه الأشياء، لأن إذا كان هناك معنى للحياة فلا بد أن يكون خارج الحياة، و هكذا فإن كل الميتافيزيقيات التي تتحدث عن الله و الخير و الشر لا معنى لها، لأنه لا يمكن التعبير عنها باللغة، و هذا لا يعني أن الله غير موجود، و إنما يعني أنه إذا استخدم المرء كلمة الله في عبارة منطقية، فإنه يجردها من المنطق تاركا إياها بغير معنى."[2] و المقصود بالمعنى هنا يجب أن ينظر إليه وفق التصور الوضعي، أي بغير معنى رياضي أو تجريبي، و ليس المقصود أن لا يكون لها معنى في سياقات أخرى.

و أما فيما يتعلق بمجال الأخلاق، فإن الوضعية المنطقية قد رفضت الأحكام الخلقية، و أعتبرتها مجرد وصايا أو أوامر و ذلك لأنها لا تنطوي على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواس، فهي أيضا تقع في مجال سوء الفهم كما يوضح ذلك زكي نجيب محمود على لسان الوضعية المنطقية فيقول:"عندما ظن

---

* منها مثلا الرد على أمية بن خلف، حين جاء إلى الرسول صلى الله عليه و سلم يحمل عظما و قال أتزعم يا محمد أن الله سيحيي هذا بعدما رم، فقال الرسول**{نَعَمْ يُحْيّهِ ثُمَّ يَبْعَثُكَ وَ يُدْخَلكَ النَّار}** و نزلت بعد ذلك الآيات77- 82 من سورة يس. انظر [ابن كثير، تفسير القرآن العظيم]، مع الإشارة إلى أن هناك خلاف حول الشخص إلي نزلت الآيات ردا علي ما قاله.

"[1]" محمد الغزالي، ليس من الإسلام، ط 2، دار الكتاب العربي، القاهرة 1958، ص 176

"[2]" كولون ولسون، مرجع سابق، ص 373

البعض إننا ننكر الأخلاق، مع إننا نعلم إنه لا يوجد فكر فلسفي تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية في ذاتها، والذي نزعمه عن لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية، هو أن دلالته ليست جزءاً من الواقع الخارجي، ولكنها كائنة في طوية الإنسان، وتظهر عندما ينفعل ذلك الإنسان بما يراه في مجرى الأحداث الخارجية."[1]"كما أننا ندعو إلى التخلي عن الفلسفة التي تهدف لتثبيت قواعد الدين والأخلاق، و لا يعني ذلك التخلي عن الدين والأخلاق، بل لا نريد للفلسفة بمعناها الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته، لأن لهذا الدين وسائل أخرى ليس بينها التحليل العقلي الموضوعي للعبارات اللغوية، وما تنظمنه من قضايا وكيفية إثبات هذه القضايا."[2]

إلا أن ذلك لا يعد مبررا كافيا "لجعل الأحكام الخلقية مجرد وصايا أو رغبات، فعلى الرغم من أن الحكم على أي فعل أخلاقي ينطوي على حالة استهجان أو قبول، إلا أن ذلك لا يتوقف على ما ينطوي عليه من تعبير، بل على ما يشتمل عليه من معنى و الذي لابد من الرجوع إلى القرائن الموضوعية لفهمه، كما أن جعل الأحكام الخلقية مجرد وصايا لا يثير أي مناقشة أخلاقية، لأنه لن يكون هناك تناقض بين أن تقول هذا الفعل خطأ أو صواب."[3] و بالنسبة لكون الفلسفة لا يجب أن تنشر أخلاقا أودينا، فهو تقليل من شأنها وتهميشا لدورها البارز في ذلك، و تجاهل للتحليل العقلي بغض النظر عن ارتباطه بالفلسفة، الذي لا غنى عنه في نشر الأفكار الدينية، كما أن التحليل اللغوي كان الأرض الخصبة التي زرعت فيها بعض الفرق الإسلامية أفكارها[*]، دع عنك تأكيد زكي نجيب محمود سابقا، على أن الدين له جوانب عقلية، و جوانب إيمانية، و هو ما لا يندرج تحت التطور الفكري، بل التخبط الفكري.

و هذه الانتقادات الحادة فيما يتعلق بالدين أدت إلى أن يتخلى زكي نجيب محمود عن اعتناق آراء الوضعية المنطقية و خاصة التي وردت في كتابه [موقف من الميتافيزيقا] ليبعد النقد عنه لا عن الوضعية و يتحول إلى مجرد شخص متخصص يعرض أفكار الآخرين حين تساءل"كيف يمكن لصاحب فكر فلسفي إذا ما استعرض أقوالا لفلاسفة بالتحليل ليكشف فيها عن الصواب و الخطأ من وجهة نظره، كيف يتعرض لمن يتهم وجهة نظره بأنها منافية للدين."[4] منافيا بذلك قول من يرون أنه ضل وفيا لها حتى كتاباته الأخيرة، لأنه قد تخلى عنها منذ أول كتاباته، فاعتناق المذهب شيء، و القدرة على الدفاع عنه و توطيد أركانه شيء آخر.

"[1]" زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص - ل-

"[2]" زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مصدر سابق، ص 39

"[3]" زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ط 1، مكتبة مصر، القاهرة 1969، ص ص 69، 70

* كان التحليل اللغوي لثراء اللغة العربية منهجا لأغلب المفسرين إلا أن المعتزلة عالجوا به مشكلة صفات الله للبعد عن التشبيه، كما استخدموا المحسنات البديعية التي تميز بها الشعر العربي.انظر[يوسف حامد، الأديان السماوية بين العقل و النقل، ص ص 502- 509]

"[4]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 123

ثالثا:-
إشكاليات أخرى

1- أزمة الإبداع و وحدة الهدف

"إن الإبداع في الحقول المعرفية كالفن و الفلسفة و العلم، لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من نوع خاص من التعامل مع أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، و قد يكون نفيا و تجاوزا، و أما في الفلسفة و الفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر لا بقصد حل المشاكل حلا نهائيا، فالإبداع في الفكر النظري هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، و أما في مجال العلم، فلإبداع هو الاختراع و اكتشاف، يتم بواسطة خطوات تقبل التحقق بالتجربة، و أما بجملة من القواعد التي يتخذها العقل ميزانا للصواب و الخطأ."[1] و يضل تقدم الأمم رهنا بما يبدعها أبنائها، بالمعنى الواسع لكلمة إبداع، و يشترط في ذلك أن يجمع تلك الإبداعات هدف واحد.

"إلا إن الأمة التي تكتض حيوات أبنائها بالمقدسات، تُثقل كواهلهم بأعباء قد تحول دون إحداث أي تطور حاسم على المستوى الحضاري، ذلك إن قدسية المقدس، إنما ترتبط عادة بعدم قابلية أحكامه للنقد و الحجاج، الأمر الذي يفتح الباب على مصرعيه للوقوع في حبائل الدوجماطيقية(القطعية)، و أشراك واحدية المنظور، و لأنها تتنافى بطبيعتها مع الحرية التي هي شرط الإبداع، و لأن الإبداع أداة التطور الخلاق شرط التحضر، فإن فعل التقديس عادة ما يعرقل مسيرة هذا التطور، إن لم يقف حائلا دونه."[2] و لذلك يكون مقياس الإبداع، مقدار خروجه عن تلك القطعية.

و أول تلك المقدسات أو موانع الإبداع في المجتمعات التقليدية "هو التبعية للتراث، بمعنى تقليده و تقديسه دون تغييره و تجديده، و هذا التقديس يرجع إلى النظر إلى الماضي على أنه أفضل من الحاضر، و السلف خير من الخلف، و إن التاريخ يتجه نحو السقوط المستمر، و كل جيل لاحق أقل قيمة من الجيل السابق، و من ثم يصعب الإبداع، لأن الإبداع هو خروج الجديد من القديم، و تجاوز الواقع لما هو أفضل."[3] و أهم ما يميز البيئة الفكرية العربية هو التبعية التي تكاد تكون مطلقة للتراث، و لا تكمن المعضلة فقط في ترديد ما قاله السلف، بل و تقييم كل جديد من خلال إبداعات ذلك السلف، مما يجعل من العمل المقبول لدى النخب و العامة هو ما يسير على منوال السلف، أما ما خرج عنه فهو غير مقبول ليس لأنه لا يحقق الغرض المراد منه، بل لأنه لا يتوافق مع ما قاله السلف.

"1" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 53
"2" نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، سابق، ص 38
"3" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 180

و النموذج القائم على أن السلف خير من الخلف، "ليس نموذجا مقصورا على تبعية التراث، بل يشمل أيضا أي نموذج معد مسبقا، أو أي فكر محتوم بنموذج سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله، و تتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكرا إشكاليا ما ورائيا يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، و يكرس خطاب اللا عقل في مملكة العقل، و لذلك فإن النموذج السلف، هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسئولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة و فشل، ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأطروحات الداعية السلفي، أو الداعية الليبرالي، أو الداعية الماركسي، فهناك دوما نموذج سلف يشكل الإطار المرجعي لكل منهم، به يفكر و عليه يقيس، إذا فالنموذج السلف هو الذي يغذي عوائق التقدم و الإبداع في الفكر العربي."[1] و إن كانت التبعية للتراث تفترض أن السلف إطار محكم و نهائي لا يمكن تجاوزه، فإن التبعية للنموذج الغربي هي أيضا تقدم سلفا أخرا يعد هو أيضا إطار محكما و نهائيا لا يمكن تجاوزه، فكلا النموذجين لا يعطي أي أهمية للفرد و لا يثق بقدرته على العطاء، فما عليه هو تبعية السلف الذي حقق النهضة و الحضارة و قاد الحضارة الإنسانية، سواء كان ذلك في الماضي البعيد كالحضارة العربية الإسلامية، أو في الحاضر القريب كالحضارة الغربية، و الإشكالية لا تنبع أساسا من النموذج ذاته، بل تنبع من القدسية التي يضفيها عليه دعاته، فليس التراث أو الغرب مكمن الخلل، بل أطروحات من تبنوهما هي التي تجعل منهما عائقا أمام التقدم و الإبداع، لأنهما أصبحا قيد يكبل كل محاولة حتى و لو كانت مستوحاة من أي منهما، و هذه الإشكالية هي لب إشكالية الأصالة و المعاصرة.

و لذلك نجد أن زكي نجيب محمود قد أكد من خلال تبنيه للنموذج الغربي أو من خلال تبنيه محاولة توفيق التراث مع العصر، إلى أن الأخذ سواء كان من التراث أو من الغرب لا يكفي وحده لإحداث نهضة، لأن المراد من الأخذ هو نقطة البداية أما ما يأتي بعد ذلك يجب أن يكون إبداعا خاصا لكل شعب أو أمة، و لذلك فهو يرى "إن الأمة في مواجهتها للغرب إذا هي قنعت بالأخذ الذي لا تصاحبه مشاركة في إضافة جديد، فلا يحق لها أن تطمع في نصر تظفر به أمام عدوها، فعبورها الجسور إلى العصر الجديد لا يوزن بأكثر من ميزان خفيف، إذا هو اقتصر على أن يكون عبورا بالأقدام، حين تكون الرؤوس ملتفة إلى الوراء."[2]

و لقد فرضت إشكالية الأصالة و المعاصرة "أن يكون النموذج السلفي هو الطاغي على الفكر العربي، لذلك فالخطاب العربي الحديث و المعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه، منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة و يدعو إليها، لقد بقي هذا الخطاب طوال هذه الفترة و مازال إلى يومنا هذا سجين البدائل، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم إلا ليعود القهقري، لينتهي به الأمر في الأخير لدى

"[1]" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 56
"[2]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 184

كل قضية، إما إلى إحالتها على المستقبل، و إما الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في أزمة، و الاحتباس في عنق الزجاجة."[1]

و بناء على ما سبق فقد أصبحت "وظيفة العقل و كل القوى الإبداعية لدى الإنسان تبرير المعطيات السابقة الدينية أو السياسية، و قبولها بلا مراجعة أو نقد، ثم إجهاد الذهن في إيجاد مشروعية لها، و لما اختلفت المعطيات و تباينت التبريرات، وقع التصادم بين مختلف القوى الوطنية باسم الإيمان الديني أو الشرعية السياسية."[2] و لأن عقول الأمة قد تفرقت كل يحاول أن يبرر نموذجه سواء كان سلفيا تراثيا أو غربيا "جعل الحالة الفكرية للأمة العربية في حاضرها إنها لا تلتقي على هدف فكري واحد كما ينبغي لها أن تفعل، فما يتحمس له زيد يتنكر له عمر، و ذلك يفسر ازدواجية من الازدواجيات الكثيرة التي تكتنف حياتنا و هي ازدواجية الحضارة من جهة، و الثقافة من جهة أخرى."[3]

فمن عيوب الحياة الثقافية العربية أنها مليئة بجماعات و تيارات لا تتقاطع خطوطها في نقطة تلتقي عندها، و لا هي تمتد نحو الأفق لتتلاقى عند هدف واحد مشترك، دون أن يفهم من ذلك أن تكون هناك نظرة واحدة قطعية، أن فكر الغرب تصطرع فيها الأفكار المتعارضة، و بالمواقف المستعصية، لكن ذلك يصاحبه فكر أصيل جاد هادف، يحاولون به أن يجدوا للمشكلات حلولها.[4] "و لذلك فمن المحال أن تبلغ الثقافة في أمة من الأمم مداها، ما لم تستطع أن تستقطب أوجه النشاط الكثيرة المبعثرة بين أبنائها، بالكشف عما تضمره تلك الكثرة المتنوعة و المختلفة من مبدأ واحد مشترك، و من هدف واحد مشترك كذلك، فلابد للأمة الواحدة في العصر الواحد، إذا كانت ثقافتها سوية، أن تصدر في خضم مشاعرها و أفكارها و أفعالها عن ينبوع مشترك، و أن تستهدف برغم ما يبدو على سطح حياتها من متضادات و متناقضات، غاية واحدة."[5]

و إن كان من الممكن أن نقول إن الهدف الذي تجمع عليه كل التيارات الفكرية في الفكر العربي هو النهضة، إلا أن مفهوم النهضة ذاته لم يكن محل اتفاق بين تلك التيارات، مما أدى بدوره إلى الاختلاف على الآلية المناسبة لها، مما أدى إلى إعاقة كل مشاريع النهضة. و إن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد بل تجاوزه إلى أن يعيش كل تيار في غربة عن البيئة الثقافية، و هو ما أفرز حالة الاغتراب الفكري عند معظم المفكرين العرب، حيث كان كل تيار في معزل عن غيره، و جميعها في معزل عن الواقع الذي تحاول إصلاحه.

"1" محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 55
"2" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 180
"3" زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 167
"4" المصدر السابق، ص 122
"5" المصدر السابق، ص 187

2- الاغتراب Alienation [*]

إن مصطلح الاغتراب من أكثر مصطلحات الفلسفة الحديثة و المعاصرة تعقيدا، حيث قد يكون اجتماعيا أو اقتصاديا أو دينيا، إلا أن حالة الاغتراب الذي اصطبغ بها الفكر العربي قد تكون مختلفة إلى حد ما، حيث تتعلق بالعلاقة بين المثقف و الجماهير "إذ هناك انفصال شبه تام بين مَن يطرحون سلعا ثقافية، و بين من يستهلكونها، ليس لأنها الأنسب بل لأنها المتاحة، كما أن هناك غياب للوعي بين الجماهير، بين الغياب العقلاني و الحضور غير الواعي، و يرجع ذلك إلى ما يمكن أن نسميه نخبوية الثقافة و ترفية الفكر."[1]

و هذا ما يجعل الاغتراب الفكري يأخذ أشكالا عدة، حيث هناك حال من العزلة يعيشه المفكر مع فكره بعيدا عن مجتمعه و زكي نجيب محمود نموذجا، أو حالة قلق و عزله بين المفكر و فكره و سلامة موسى نموذجا، أو حالة عزلة بين المفكرين و المجتمع و كل تيارات الفكر العربي نموذجا، و يقول زكي نجيب محمود توضيحا لهذه العزلة التي مر بها التيار العلمي"إذ عندما فتحت أوروبا أبوابها، و جاءتنا بعلم جديد، و فكر جديد، و أدب جديد، و تلقت فئة هذه الألوان الجديدة، و أصبحت تلك الفئة هي جماعة المثقفين، و هم يتميزون بأن محصولهم الذي حصّلوه قد يؤدي بأشخاصهم إلى كثير أو قليل من التهذيب، لكنه محصول لا يشعر سائر أفراد الشعب أنهم في حاجة إليه، فلن تصادف أحد منهم في حياته العملية أو الدينية مشكلة يلتمس لها الحل عند من أحاط علما بشيء عن الأدب الفرنسي أو الإنجليزي أو ألمّ بفلاسفة أوروبا، و من هنا انشقت فجوة رهيبة بين الشعب من جهة و فئة المثقفين من جهة أخرى، فلم تستطع فئة المثقفين أن تغير في الشعب شيئا إلا القليل في مجال السياسة."[2] و من ذلك نستنتج أن ظاهرة الاغتراب الفكري التي عاشها بعض رواد النهضة العربية ترجع إلى نظرة المجتمع للفكر الذي يتبنونه، حيث يؤمنون بأهميته في الوقت الذي يرى عامة الشعب عكس ذلك، بل قد يرون فيه الضرر، و إن كانت هذه الحالة لا تنطبق على التيارات الإصلاحية الدينية أو القومية، لأنها لاقت رواجا كبيرا بين عامة الشعب، بل و استطاعت أن تغير الكثير من مواقفه.

و لذلك نستطيع القول أن حالة الاغتراب الفكري المقصودة في التصور السابق هي الحالة التي لازمت التيارات الإصلاحية التي تستقي أفكارها من منابع غربية، و على رأسها التيار العلمي، و إن كان هناك من يرجع هذه الحالة إلى طبيعة الفكر الذي تبناه رواد التيار العلمي، و كذلك طبيعة الفكر السائد الذي يتبناه الرأي العام، حيث يرى أن "التيار العلمي غربي الثقافة، يرى أن العلم و هو حاجة ملحة للمجتمعات العربية وافد من الغرب، و أنه أخر ما وصل إليه الغرب من فكر علمي،

---

* انظر في ذلك جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 765

"[1]" الطاهر لبيب و آخرون، الثقافة و المثقف في الوطن العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص 87

"[2]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص ص 194، 195

و لأن الإرساليات التبشيرية كانت منبره و مكان ازدهاره، لذلك ظل فكر الأقلية المثقفة، لا يستطيع اختراق الثقافة الإسلامية للأغلبية."[1] "لذلك خبت أفكاره عند سلامة موسى ثم إسماعيل مظهر و زكي نجيب محمود، و انتهت بعزلة التيار و ارتمائه الكامل في أحضان الغرب، أو الردة عنه و العودة إلى تراث الأمة كما حدث بشكل خاص عند إسماعيل مظهر و زكي نجيب محمود، لإيجاد نوع من الاتساق الحضاري و الاستمرارية التاريخية."[2] و إن كان الأرجح هو عدم قدرة رواد التيار العلمي على عرض فكرهم بشكل يجعل منه متلائما مع ثقافة الأغلبية، و إن كان ذلك لا يتيسر بسهولة حيث قد يكون التعارض كبيرا بين الفكرين، إلا أنهم لم يستطيعوا إظهار قيمة الأفكار التي يتبنونها، كما أن حماة ثقافة الأغلبية صاغوا فكرهم في قوالب تجعل منه لا يتفق مع الفكر الوافد.

و لم تكن الغربة الفكرية مقصورة على الهوة بين الشعب و المثقفين فقط، بل هناك من يرى "إنه بما يخص الفلسفة العلمية بصفة خاصة و التي نادى بها زكي نجيب محمود، و الطرح العلمي بصفة عامة، قد عانت من غربة لها بين المثقفين أنفسهم، إذ أن الفلسفة العلمية التي روج لها زكي نجيب محمود، و أعلن برنامجها الصريح في كتابه [نحو فلسفة علمية]، لم تجد رواجا لها عند المفكرين، خاصة أولئك الذين لا ينبهرون سريعا بالأضواء، و يفكرون مليا."[3]

و إن كانت حالة الاغتراب السابقة حالة خاصة بالتيار العلمي، فإن هناك حالة عامة شملت كل رواد النهضة العربية بغض النظر عن التيارات التي ينتمون إليها، مما أدى إلى عدم إحداث الأثر المرجو منها في تغيير أفكار عامة الشعب، و هذا ما جعل زكي نجيب محمود يجب بالنفي عندما تسائل"هل تغير شيء في جوهر وجهة نظر الإنسان العادي بفضل ما يكتبه المثقفون، الجواب بالنفي، إلا استثناءات قليلة أهمها خاص بالوعي السياسي، فما ينادي به المثقفون لا يكاد يستمع إليه المثقفون أنفسهم، فكأنهم في نادي يتحدث بعضهم إلى بعض، و أما المحيط الشعبي، فباق على هدوءه و سكونه، فالمثقفون يقذفون بأفكار من شأنها أن تقلب وجهة النظر، و لو تلقاها الشعب بوعي، لزحزحت جلاميده، لكنّ أفكارهم ترتد إليهم كما أرسلوها."[4]
و لا يعد هذا تناقضا مع ما أشير إليه سابقا من أن التيارات الدينية و القومية كانت ذات أثر ملحوظ على عامة الشعب، و ذلك لأن حتى التيارات الدينية و القومية لم تعرف الاستقرار الفكري من حيث تأثيرها في عامة الشعب، بل كانت أفكارها الإصلاحية أفكار مؤقتة، فهي تقوم أساسا على استغلال بعض الأحداث كالحروب أو الهزائم من أجل تحريك الواعز الديني أو القومي، لكنها لم تستطع أن تدوم بحيث تتحول إلى وجهة نظر ملازمة لتفكير العامة، بل ما كانت تخمد تلك الأحداث، حتى يعود عامة الشعب إلى ما كانوا عليه من عشوائية و ازدواجية في التفكير، و فقدان

"[1]" حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، مرجع سابق، ص 440
"[2]" حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص 178
"[3]" ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص 90
"[4]" زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 196

الهدف و الوسيلة، فقد كان الفكر المقدم يعتمد بشكل كبير على مجموعة من الأهداف المتفق عليها دون أن يحتوي الفكر القومي مثلا سبيلا لتحقيق تلك الأهداف.

و رغم ذلك يرى زكي نجيب محمود "أن كتلة الشعب وقفت من غير اختيار واع مع من يناهض تحديث الفكر، لذلك كانت التغييرات مقصورة على السطح أما الأعماق فهي ثابتة أو كالثابتة، عليه فقد أصبحت الدعوة إلى تحديث الفكر تحديثا يضع في الأدمغة أفكارا تلائم ظروف العصر، مكان أفكار ذهب زمانها، فكانت دائما تقتصر على قلة يكتب بعضها ليقرأ لهم بعضها الآخر، و لهذه الظاهرة أثرها القوي في مسيرتنا الثقافية، حيث أوقفتنا أمام متناقضات تثير الحيرة، فإذا زعمت أننا لا نتغير فهناك من الأعلام من يدعو إلى ثقافة جديدة، و إن زعمت إننا بخير، رأيت كتلة الناس على غير ذلك."[1] و إن كان واقع الحال لا يؤيد أن كتلة الشعب وقفت حتى بغير اختيار واع مع عدم تحديث الفكر، بل هي في معزل عن الصراعات الفكرية، فجمودها الفكري ليس نتيجة لتنظير فكري، و لا لتأييدها لنموذج فكري بعينه، بل إن جمودها هو ذاته موقفها قبل تلك الصراعات الفكرية، إلا أن التيارات السلفية قد استخدمت الجمود الفكري لكتلة الشعب، لكي تروج لأفكارها الداعية للجمود الفكري، و إن ذلك كله كان لأسباب سياسية.

و نتيجة لهذا المناخ الفكر السائد في الوطن العربي، و نتيجة لحالة الاغتراب التي تعاني منها البيئة الثقافية، فقد صاحبها عدة ظواهر أخرى، حيث أصبحت البيئة العربية بيئة طاردة للعقول، حيث يسيطر عليها الجمود الفكري، كما لا تشجع الإبداع، هذا بالإضافة إلى ضعف البحث العلمي و المناخ العلمي عموما، و هو ما أدى إلى أخطر ظاهرة تعاني منها دول العالم الثالث و هي هجرة العقول، و ما نجم عنها من نتائج ذات أبعاد هامة على مشروعات النهضة و التنمية العربية.

3- هجرة العقول

إن هجرة العقول ظاهرة قديمة لها تاريخها، و لقد عرفت الحضارات القديمة هذا النوع من الهجرة، و إن كان الدافع الأساسي هو الاضطهاد الفكري، فعلى سبيل المثال "لقد رحبت الحضارة العربية الإسلامية، بعلماء قد اضطهدوا في بلادهم، خاصة من أوروبا نتيجة اضطهاد الكنيسة، و نظمت حركة واسعة لجمع التراث الذي جاءوا به و عربته و نشرته و كان من الدعائم التي أضاف إليها العلماء العرب و المسلمون حين شيدوا صرح الحضارة العربية الإسلامية."[2] و قبل ذلك عرفت الحضارة اليونانية الكثير من هجرات كبار مفكريها، منهم أفلاطون و أرسطو، حين كانوا يتعرضون للاضطهاد من قبل حكوماتهم.

"[1]" زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 212

"[2]" محمد عبد القادر أحمد، هجرة العلماء العرب، مجلة الثقافة العربية، العدد 4،المؤسسة العامة للصحافة، أبريل 1975، ص 13

"إلا إن ظاهرة هجرة العقول أو فقدان الكفاءات، أصبحت تعني بالمفهوم الحديث هجرة المثقفين و العلماء و ذوي الاختصاصات العلمية النادرة، من بلدانهم إلى دول تتمتع بمستوى اقتصادي و تقني أعلى من بلدانهم الأصلية، و لذلك تعتبر اليونسكو أن هجرة العقول هي نوع شاذ من أنواع التبادل العلمي بين الدول، يتسم بالتدفق في اتجاه واحد نحو الدول المتقدمة، و تشير الإحصاءات المأخوذة من الدراسات التي قامت بها جامعة الدول العربية و منظمة العمل العربي و منظمة اليونسكو إلى أن الوطن العربي يساهم في ثلث هجرة الكفاءات من البلدان النامية، حيث إن 50 % من الأطباء و 30% من المهندسين، و 15% من العلماء من مجموع الكفاءات العربية، يهاجرون إلى أوروبا و الولايات المتحدة و كندا."[1]

و من الأسباب المهمة في تفشي هذه الظاهرة هو إن الكفاءات العربية التي نشأت في البيئة العربية، ترى إن هذه البيئة هي العائق أما طموحاتها و تطلعاتها العلمية، و ذلك "لأن العرب خاصة و المسلمين عامة يقعون في الصفوف المتأخرة من ثورة المعلومات و التقدم العلمي، أضف إلى ذلك إن تلك البيئة المتخلفة تقف عائقا أمام نقل تلك التقنية، و ذلك لأسباب اقتصادية و سياسية و اجتماعية، و حتى إن تحقق نقل التقنية، فإن ما زرعه مجتمعه و بيئته و أنضجه أجداده، قد يتعارض مع مفهوم النقل و التعامل مع التقنيات الحديثة، خاصة ما يتداخل مع أخلاقيات مجتمعه و تركيبات أفراده النفسية، و هذا ما يدفع الكفاءات إلى الرحيل عن البيئة العربية متجهة إلى الغرب الأكثر تقدما من هذه النواحي."[2]

و على الرغم من ذلك فإن هناك من يرى أن لهذه الظاهرة أسباب أخرى، إذ يضع هذه الظاهرة في سياق جدلية الأنا و الآخر التي يعاني منها الفكر العربي، حيث يعتبر أن الظاهرة "لم تنتشر إلا بعد فشل الحركات القومية بسبب الفرقة و الفتنة التي بثها الاستعمار، مما أدى إلى إضعاف روح الانتماء لدى الكفاءات العربية."[3] "كما أن مناهج التعليم و البحث العلمي في الوطن العربي، تعد الفرد ليكون أكثر انبهارا و دراية بالغرب، و إنجازاته المادية و الحضارية."[4] و بذلك يرى أصحاب هذا الرأي رغم الاعتراف بعالمية العلم "و أن العلم لا وطن له، أن العالم ذاته له وطن، و عليه أن يدرك حق الإدراك جذوره الوطنية و الاجتماعية و التزاماته نحو وطنه و مجتمعه، و لا يجوز له التخلي عن مسئوليته نحو وطنه مهما برقت أمامه من مغريات."[5] و الحقيقة إن هذه الأسباب لا تعدو كونها جزءا من آليات الإسقاط، التي تحاول أن تخفي حقيقة تخلف الأوضاع العربية في الجوانب العلمية، و تحمل الاستعمار مسئولية كل ما يعانيه الوطن العربي من تخلف.

"[1]" مباركة صالح عوض، هجرة الكفاءات العربية و أزمة البحث العلمي، مجلة المجال، العدد 10، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ربيع 2006، ص 18

"[2]" محمد السنوسي بن عامر، الكفاءات العربية بين الانتماء و الاغتراب، المرجع سابق، ص 17

"[3]" المرجع السابق، ص 16

"[4]" على محمود فارس، نزيف الأدمغة الخسائر العربية و المكاسب الغربية، المرجع سابق، ص 22

"[5]" محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 14

لأن هجرة العقول لا تعود في جوهرها إلى أسباب تتعلق بالجوانب الذاتية، بل ترجع إلى أسباب موضوعية خاصة بالبيئة التي وجدت بها، إذ"كيف نلوم تلك العقول المهاجرة إلى حيث تجد الظروف لحياة ملائمة تهيئ لها مناخا ملائما للعمل و النماء، لأن العقل البشري كأي كائن آخر، لا يعمل في فراغ أو منفردا، إنه يعتمد في وجوده على بيئة ملائمة تتحداه بمشكلاتها، ليجد لها حلولا، لذلك يغلب عليها الاتجاه من الأدنى إلى الأعلى، لأن أقوى البلاد إنتاجا للعقول، هي في الوقت نفسه أقواها تقبلا لها إذا جاءتها من الخارج."[1] و لذلك فالأسباب الحقيقة لهجرة العقول يأتي على رأسها الواقع العربي المتخلف، و ليس الأمر محصورا في ذلك بل إن الواقع العربي يرفض في أحيان كثيرة أن يتقدم أو يتقبل الأفكار التي تسعى إلى تقدمه، حيث تقوم البيئة الفكرية بوضع العراقيل أمام مشاريع التقدم، كما تضحي بالأفكار التقدمية من أجل الحفاظ على العادات و التقاليد.

و يمكن بإلقاء نظرة على إحصائيات الإنفاق على البحث العلمي تبين الفارق بين دول العالم الثالث مع غيرها "حيث يعتبر ضعف الاهتمام بالبحث العلمي هو السبب الجوهري لهذه الظاهرة، و يتضح ذلك إذا عرفنا أن إنفاق الدول العربية مجتمعة على البحث العلمي لا يتجاوز 2% من إنفاق الولايات المتحدة، و إن إنفاق الدول الغربية على البحث العلمي يتجاوز 3.5% من الإنتاج القومي، بينما لا يتجاوز 0.1% في الدول العربية، إضافة إلى عدم إشراك ذوي الكفاءات في اتخاذ القرارات و المشاركة في المسئولية، الناتجة عن سياسة تفضيل الأكبر سنا و الأقدم على حساب الكفاءة، و كل ذلك يعد عاملا مشتركا مع عدم تقدير العلم و العلماء في المجتمعات العربية."[2]

و من المهم بعد عرض أهم أسباب هذه الظاهرة الإشارة إلى أخطر نتائجها، إذ "أن هجرة العقول هي أخطر أنواع الهجرات و أشد تأثيرا على الوطن العربي، فعندما يفقد الوطن كفاءاته يكون وطن بلا روح، لأن الأمم تقاس بما توفره لأبنائها من بيئة صالحة و متوازنة لبقائهم و انتمائهم، و لا غرابة أن هذه الهجرات للكفاءات العربية و التي يصعب حصرها، قد أثرت سلبا على برامج التنمية في الوطن العربي و الأداء العلمي و الاقتصادي، فقد فشلت الدول العربية في نقل التقنية و توطينها و إحراز أي نهضة، و ذلك نتيجة غياب نظم فاعلة، و عقول متميزة قادرة على الإبداع و الابتكار."[3] "و بذلك تصبح هجرة العقول العربية مؤشرا على فشل مشاريع التنمية العربية، لأن التنمية الحقيقية هي التي تنبثق من داخل الوطن و على يد أبنائه، لذلك فإن استمرار هجرة العقول معناه استمرا الفجوة بين الدول المتقدمة و دول العالم الثالث".[4] مما يعيدنا إلى ضرورة الاهتمام بتوطين العلم و الفكر العلمي.

"[1]" زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، ط 5، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص ص 28، 29
"[2]" مباركة صالح عوض، مرجع سابق، ص 19
"[3]" محمد السنوسي بن عامر، مرجع سابق، ص 17
"[4]" محمد عبد القادر أحمد، مرجع سابق، ص 16

تعقيب

يمكن أن نخلص إلى أن الفكر العربي برمته، هو جدل الأصالة و المعاصرة، و رغم التداول الواسع للمصطلحين إلا أنهما مازالا أكثر المصطلحات غموضا، بل و جزء من المشكلة هو عدم تحديدهما بشكل واضح، و يتبع ذلك غموض النماذج المطروحة، فدعاة الأصالة لا يعودون إلى نموذج تراثي واحد فعلى الرغم من التقاء التيار السلفي مع التيار القومي في رفض العصر يعود الأول إلى تراث ديني مرتبط بحقبة تاريخية أو شخصيات بعينها بينما يعود الثاني إلى تراث قومي لا صلة له بالتراث الديني و لكن شكَّل الغرب لا العصر عدوا مشتركا يحاربه كل منهم بسلاحه، لأن التراث لم يقدم كنموذج للنهضة، بل قوة ترفض المصدر الغربي للنهضة، لأنه يهدف إلى إحباطها، بسلب هويتنا و إضعاف القوة الدينية، و لهذا المفهوم ما يبرره عندما كانت المعاصرة متمثلة في الحركة الاستعمارية، أما الآن فالمعاصرة حركة فكرية تتبنى الأخذ بروح العصر من أجل النهضة، و لذلك رفضت المعاصرة التراث لأنه عائق أمام النهضة.

و إن دعاة الأصالة حتى و إن فهم من دعوتهم تقديم نموذج للنهضة -لا مواجهة الغرب- تواجههم عقبات كثيرة، أولها اعتبار الدين جزءا من التراث، لأنه لا يورث و لا يورث، كما أن التراث تيارات مختلفة ينهج كل منها منهجه الخاص، متفقة على مبادئ عامة في أحسن الأحوال، إن لم تكن متضاربة في أسوئها، فإلى أي تراث سنعود؟ هذا إذا كان التراث هو النص، و لكن لو كان النص ليس تراثا، و إن ما نريد العودة إليه هو منهج التفكير، و هو علة الخلاف رغم الاتفاق على النص، إذ توجد مناهج متعددة. ثم تحديد هل المنهج مرتبط بنصوص مقدسة، على اختلاف درجاتها، أم مرتبط أيضا بشخصيات تابعة، طورت تلك المناهج، أي أقوال و أفعال السلف، لأن ذلك يستدعي تحديد من هم، أو تحديد المرحلة التي ينتمون إليها.

كما تنطوي ضرورة العودة إلى التراث على تناقض ذاتي، وفقا لأن خير الناس أو خير القرون هي القرون الأولى، و من ثم بعد ذلك تبدأ خطوات التراجع التاريخية الحتمية، لأنها تجعل محاولة إصلاح الحاضر فاشلة قبل أن تبدأ، أما لو كانت تبرر ذلك بالعودة إلى المنابع الصافية لتصحيح الدين من أجل أن تقوم نهضة و حضارة مماثلة للحضارة الأولى، فإن هذه الدعوة تتجاهل نقطة هامة هي إن النقاء الديني و المكتسبات الحضارية لم يلتقيان، و إن الفترة التي كانت تقوم على المنهج النقي لم تقدم أي مكتسبات حضارية تذكر، بل ارتبطت تلك المكتسبات بالدولة الأموية و الدولة العباسية بصفة خاصة، و لم ترتبط بعصر الرسول صلى الله عليه و سلم أو عصر الصحابة، لأن تلك المرحلة ارتبطت بنشر الدين و بث مبادئه، و إن كان التراث هو التراث العلمي فسيكون من غير المعقول مقارنته بما وصل إليه العلم اليوم في كافة مجالاته الطبيعية و الإنسانية بل و أيضا توقف ذلك الموروث العلمي عند حد بعينه مع توقف المبدعون العرب الأوائل، و استمرار علوم اليوم في تطورها الهائل

و المستمر، فالمفاضلة المنطقية تصب في صالح علوم اليوم سواء من حيث المضمون أو من حيث المنهج.

و لذلك فإن وجود شيء اسمه تراث مغالطة أوقعتنا فيها التيارات السلفية و القومية، فليس التراث شيئا موجودا و لكن لا يمكن تحديده و تنقيته الآن و سيتأتى لنا ذلك فيما بعد، بل إنه شيء لا وجود له، مع مراعاة المعنى الذي تحمله كلمة تراث، أي قوة فاعلة يمكنها أن تحدد بمعزل عن الغير مبادئ و أهداف و مناهج و وسائل تُحقق النهضة، بل و تفترض لنجاحها رفض الغير الذي لا ينتمي لتراثها، و تفترض عداءه و نواياه لطمس ذلك التراث. كما أن ذلك ينطوي على دعوة مبكرة لنهاية التاريخ وبالتالي يسعنا أن نفتخر فيما نفتخر به من أسبقية للغرب، لهذه الدعوة، حيث تفترض نموذج تاريخي كنموذج أوحد لأي تقدم، و لأنها تفترض نموذجا لم يستطع الصمود و بالتالي اندثر، تكون أقل إقناعا من دعوة (فوكو ياما) التي تفترض نموذجا ما زال قائما رغم اندثار النماذج المنافسة.

و إن كانت الأصالة دعوة مضمرة لنهاية التاريخ، فإن المعاصرة هي دعوة معلنة لذلك، و لأن مفهوم الغرب لم يكن واضحا، و لأن التركيز على سلبياته أكثر من التركيز على إيجابياته، جعل منها دعوة أضعف من أن تصمد أمام النقد، مما دعا روادها للتخلي عنها، و اللجوء إلى محاولات توفيقية هشة، و بغض النظر عن التباين بينها، سواء انطلقت من التراث أو الغرب، إلا أن أهم أسباب فشلها، هو أنها لم تقم أساسا على التوفيق، بل كانت ردة فعل لهجوم الرأي العام على دعاة المعاصرة، لذلك نجد أن الأصالة التي يعود إليها كل من سلامة موسى و إسماعيل مظهر، متمثلة في تراث قومي لم يكن أساسا محلا للرفض، بل تحايلوا به لرفض التراث الديني، و يعني التراث القومي لهما القومية المصرية، التي استخدمت كبديل للقومية العربية، فلا الذي وفقا بينه و بين العصر هو تراث ديني أو تراث قومي عربي، أما محاولة زكي نجيب محمود فكانت تقوم على التوفيق بين العصر و بين التراث الديني الإسلامي و القومية العربية، إلا أنها لم تختلف عن سابقاتها، إذ تعتمد هي أيضا على الحفاظ على أسس دينية و قومية ليست محلا للرفض، فلا اللغة و التاريخ كانت محل للرفض بحيث قبولها يمثل توفيقا بينها و بين العصر، و بالتالي كانت محاولة التوفيق القائمة على تبني التراث تهدف إلى إعادة صياغة فكرة العصر بشكل يوحي بأنها تتقبل ما كانت ترفضه، كما أن التوفيق من خلال القواسم المشتركة كالنظرة العقلية، لا ترتبط بالتراث الديني أو القومي، بل ترتبط بأي نهضة أو حضارة قامت على وجه الأرض، و إن استحضار الإنجازات الحضارية العربية الإسلامية لا يتعدى كونه تحايل على الآخر أو الذات لأنه ليس جانبا عمليا، بل هو جانب نفسي.

و على نفس الخطى سار الخلاف بين الدين و العلم و كذلك المحاولات التوفيقية، فلقد كان التركيز على بيان أن الدين يحث على العلم، أو لأن كل منهما

مجاله الخاص، لتجنب نقطة التماس الحقيقية، إذ من حاولوا التوفيق بينهما، تجاهلوا خوفا أو جهلا، أن الخلاف بين العلم و رجال الدين و السياسة، فقد حرص الساسة على رفض تقدم الشعوب، لكي يبقوا ما بقى تخلفها، و ساندهم في ذلك رجال الدين، و تجلى ذلك في رفض النظريات العلمية باسم الدين، مع أن البراهين في جانب العلم ما يضع الفكر الديني في موقف لا يحسد عليه، إذ من الخطأ دحض النظريات العلمية بالنصوص الدينية لأن من يقدّمون أو يتبنون النظريات العلمية في الغرب لا ينظرون بعين القدسية لهذه النصوص، ما يجعل الدحض مقصور على الذين يقدسونها، كما إن دحض النظريات العلمية ليس من مهام الفكر الديني، بل العلماء، و كذلك إثباته، فحتى لو وجد نص ديني يدحض نظرية علمية أو يؤيدها، يجب ألا يكون هو الوسيلة لذلك، بل الدليل العلمي هو السبيل لدحضها و تأييدها.

كما أن تقديم الدين على أنه مجرد حقائق إيمانية لا يجوز الشك فيها و كأنها مجموعة من العقائد الواهية التي لا يمكنها أن تصمد في وجه النقد، مع إن النص الدين يمتلك حقائق قادرة على أن تصمد في وجه كل أشكال النقد، و إن حصر الدين في الطاعة عدم التعقل وفقا للمفهوم السلفي الجديد، هي إساءة الصديق الجاهل. كما إن المماثلة بين فعل التفلسف و تاريخ الفكر الفلسفي و مثيلتها بين الدين و تاريخ حضارته، و بين المنهج العلمي و بين سلوكيات منتهجيه، أو من طبقوا نتائجه، هي مماثل لا تفتر إلى المنطقية و السطحية فحسب، بل تعكس حالة اللا عقلانية التي يتسم بها الفكر الديني و السياسي في الوطن العربي، و رفض الفكر ليس لذاته بل لأن ازدهاره كان على يد الغير. و لربما يمكن أن نبرر بذلك تطرف رواد التيار العلمي في تبني العلم في أن البيئة الفكرية العربية، التي تطرفت في التأكيد على الجوانب الروحية و التقليل من شأن العلم و العقل.

و الخلاصة حتى و إن كان الدين يرفض الدارونية، فلابد من رفضها على أسس علمية، أما الماركسية و الوضعية المنطقية فقد كان الرفض قائما على سوء الفهم إذ رفضت الماركسية الدين لأنه يقلل من شأن الواقع و يستغل للحفاظ على التفوق الطبقي و الاستبداد الذي تمارسه النظم الحاكمة على الفرد، كما أن الوضعية المنطقية لم ترفض الدين برفضها للميتافيزيقا لأن الدين عادة ما يكون مركبا من جانب غيبي صرف و جانب غيبي مقبول عقليا و جانب تجريبي أو محسوس إلا أن البيئة العربية كانت محصورة في الجانب الغيبي الصرف و هو مكمن الخلل الذي جعل رفض الميتافيزيقا رفضا للدين بل إن الدين نفسه يتفق مع الوضعية المنطقية في رفض الخوض في الجوانب الغيبية، لأن ذلك يعيق الخوض في الجوانب الواقعية، مما يعيق التقدم، و هذا ما يبين الاختلاف بين انتقادات الغرب للوضعية و انتقادها في الفكر العربي، فقد كان الغرب يدافع عن الميتافيزيقا لأنها المنهل العذب لأفكار العقل بل رفضها إساءة للعلم نفسه، لأن البدايات العلمية كانت نوعا من الميتافيزيقا، فالوضعية برفضها الميتافيزيقا عنت شيئا في الغرب و شيئا أخر في البيئة العربية.

خاتمة

يعد التشابك بين الأفكار و الألفاظ أبرز إشكاليات الفكر العربي، و ذلك على نحو ما حدث في أفكار التيار العلمي، إذ كانت النظريات التي تبنوها تعني العلم حينا و الغرب حينا آخر و المعاصرة كنقيض للتراث في سياق غيره. و في المقابل أصبح انتقادها انتقادا للغرب، ما يعني انتقاد المعاصرة، و التأكيد على عظمة ما يسمى التراث، كما أصبح تأييد العلم تأييدا لها، و تأييدا للغرب، ما يعني نفي التراث. و بهذا التشابك الغريب بين الأفكار غير المترابطة، يصبح الجدل العقيم الذي هو جوهر الفكر العربي، نتيجة منطقية للمقدمات التي أنطلق منها، و المنهج الذي اتبعه مفكروه.

كما جعل ذلك الجدل النظريات التي تبناها رواد التيار العلمي، تُحمل أكثر مما تحمل، إذ لا يمكن أن تعزى نهضة كاملة إلى نظرية علمية، حتى و إن غيرت اتجاه الفكر الإنساني، لأنها تظل حلقة في سلسلة فكرية، و لا يجوز أن تقتطع منها، إضافة إلى التطرف في تبنيها إلى حد رفض ما سواها، أو حتى رفض تطورها. إذ لم تخرج محاولة تبنيها عن ترديد آراء أربابها الأوائل، فقد كانت آراء شبلي شميل و سلامة موسى ترديدا لآراء بخنر و نيتشة و ماركس و فرويد، و ما يحسب لهما عدم محاولة تسويغها مع الدين و التقاليد، بل تبنوها لهدمها، و أما إسماعيل مظهر فآراءه ترديد لآراء (أندرو ديكسون)، و كذلك زكي نجيب محمود الذي ردد آراء (إنشتين) في إشكالية الدين و العلم، و آراء (بيري) فيما يتصل بالجمع بين العقل و العاطفة، و آراء (جون ديوي) في الأصالة و المعاصرة و التجديد الفكري، و آراء (كانط) في الأخلاق[*]، و محاولة تكييفها مع الدين أدت بهما إلى التناقض في مواضع كثيرة.

و لأنهم مجرد مرددين لآراء مفكري تلك الفلسفات و النظريات، أفرغوا تلك الأفكار من أي معنى نهضوي، فلقد كان الواقع العربي واقع ما دون تلك النظريات و الفلسفات، كان واقعا قبل داروني و قبل ماركسي و قبل وضعي، دع عنك فرويد و إينشتاين. و لكن ذلك لا يبرر رفض تلك النظريات، فإن كان تبنيها أشبه بمحاولة شراء مرآة للأعمى، فإن محاولة انتقادها كانت أشبة بمحاولة حرمان الأعمى من امتلاك المرآة، ليس لأنه لا يرى، بل لأن المرآة غير جيدة، ما نقل الصراع إلى زاوية أخرى مختلفة، كان النصر فيها مساوي للهزيمة، لأنهما لا يعنان النهضة.

و قبل الخوض في سؤال النهضة العربية، لابد من الإشارة أن مفهوم النهضة من ناحية اصطلاحية لم يعبر عما هو كائن، بل ما سيكون، لأنه ليس هناك نهضة عربية، بل هي يقظة فقط، فقد استيقظ العرب من سباتهم على دوي مدافع نابليون، فحاول كل منهم و هو في مكان نومه تحديد مكان التصدع الحضاري، فمن ينظر إلى السقف قال بأنه المتصدع، و كذلك حال من ينظرون إلى اليمين و اليسار، بل و حتى الأعمى أدل بدلوه فيها، مما أدخلهم في جدلية مازالت إلى الآن عن سبيل نهوضهم، و

---

* انظر [رالف بيري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الجيوسي، ص 95 وما بعدها]و[جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، ص 35 و ما بعدها]و[أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي، ص 120 و ما بعدها]

من المفارقات أن يصل الخلاف على أسباب التخلف وسبل النهوض، إلى حد أن يتحدث كل فريق عن جانب مختلف عن الفريق الآخر، بل يرى أن ما يدعو له الآخر هو سبب التخلف و لا سبيل للنهضة إلا برفضه. مع أن النهضة تحتاج إلى سلسلة من الأفكار تعالج جوانب عدة من الثقافة العربية، إلا أن طابع اليقظة العربية حتى على صعيد التيار الفكري الواحد، هو طابع فردي، قام على تبني مجموعة من الأفكار المتعارضة، سواء كان مصدرها التراث أو الغرب، و إن كانت تمثل تسلسلا فكريا، إذ تنشأ الواحدة منها عن الأخرى، إلا أنها تم تبنيها في الفكر العربي دفعة واحدة، مما جعل حتى فكر المفكر الواحد غير متسق مع ذاته.

و عليه يمكن اعتبار أن أبرز معوقات النهضة، هي الحروب و التقسيمات التي طغت على الواقع العربي نتيجة لتلك الحروب، مما جعل الانقسام على الذات هو السمة الأساسية للواقع الفكري العربي. فمن جهة سلفية دينية تقسم المجتمع حسب وجوهه إلى وجوه مسفرة و وجوه عليها غبرة، و لأولى الحق في قيادة المجتمع و تطويره في أحسن الأحوال بتجاهل الثانية أو حتى القضاء عليها، و من جهة قومية تقسم المجتمع إلى أبطال لأنهم يعتزون بوطنهم و تراثهم مهما كان عليه، و يريدون من ذلك إعادة أمجاد الأمة، و خونة أعوان للمستعمر لأنهم يتبنون فكره، و كذلك لا تقوم نهضة بدون القضاء عليهم، و من جهة حداثية تقسم المجتمع إلى مثقفين عصريين، و جهلة تراثيين، يصادر كل منهما حق الآخر في إبداء الرأي.

و لم تتوقف الإشكالية عند هذا الحد، بل إن تلك الحروب أدت إلى أن يحمل كل فريق سلاحه ضد الآخر، المشكلة أن الأسلحة أدوات موضوعية، كان من المفترض أنها موجهة نحو التخلف لتحقيق النهضة، لكن صبغة حاملها تسربت إليها، فقد أصبح الدين يمثل سلاح دعاة التراث، مما جعله يكتسب صفات ما كان ليتصف بها، و منها أنه سبب للتخلف، و كذلك فكرة التحدي المشترك بالنسبة للفكر القومي، كما أصبح العلم سلاح الحداثيين، مما جعلها محل للشك كوسيلة للنهضة، و ما أفرزته تلك الإشكالية هي أن حولت كل أسلحة النهضة بوضعها محل الشك إلى أسلحة موجهة ضدها، حيث أحرقت تلك التيارات في حروبها و رقة الدين و القومية و النموذج الغربي و العلم في صراعاتها الخاصة، متجاهلة النهضة، التي على ما يبدو أصبحت كل الأسلحة موجهة نحوها، و على ما يبدو لم يعد لها صديق، فعلى أي نحو ستقوم نهضة و كل هؤلاء أعدائها؟ أو عندما يكون الجميع أعدائها.

فلم تكن النهضة هَمّ مفكري النهضة العربية و أدبائها، بل كانت كتاباتهم تعج بالمبررات لنماذجهم المفترض صحتها مسبقا، مع تفنيد نموذج الغير، لذلك تحول مصطلح النهضة من غاية يراد تحقيقها، إلى حجة لتأييد نموذج و دحض غيره، و كان هذا هو التحول الخطير في مفهوم النهضة، حيث كانت حجة التيار هي النموذج الذي قد يكون حجة ذاته أو يكون التاريخ، و التاريخ وحده فقط هو حجته، أي أن يعيد التاريخ ذاته بالعودة للماضي، أو أن يقلد ذاته بالتشبه بالحاضر، و كل هذه الحجج

تغيب العقل و الواقع كمعيار أو مصدر للنموذج، كما تغيب الإنسان متمثلا في إرادته الفاعلة، حيث على التاريخ أن يفعل كل شيء، إما أن يعيد أو يقلد نفسه، فما على المواطن العربي لتحقيق النهضة إلا أن يتمنى فقط، دون أن يكلف نفسه حتى عناء المسح على المصباح لكي يخرج منه المارد و يحقق أمانيه، هذا في حال افترضنا أنه قد وجد المصباح الذي يسكنه المارد أصلا.

فالسلفية الدينية، في أحسن الأحوال تضع فكرا يقوم على تحديد أهداف نهضوية، و في الوقت ذات لا يحوي على وسائل لتحقيق تلك الأهداف، بل إن بعض السلفيات الدينية المتطرفة ذات الصبغة السياسية، جعلت الواقع المراد إصلاحه مغيبا في فكرها، و إن المهم هو صلاح الآخرة الذي لا يكون فقط بإعطاء ما لله لله و ما لقيصر لقيصر، بل إعطاء حتى ما لله لقيصر، بصفته ممثلا لله، و هذه الحركات في مجملها هي تعبير عن العجز في تغيير الواقع نتيجة لفكر حرفية النص، و التداخل بين الدين و السياسة، حيث طوعت الأفكار الدينية لأسباب سياسية، لذلك لجأت إلى تبرير ذلك الواقع، مما أعاق كل محاولة لتغييره، و الواقع في نظرها سيئ لأنه لم يصبح أكثر سوءا، لذلك نال الفكر الديني على الغضب، و نالت السياسة مآربها. هذا إذا تجاهلنا تعددها و تعارضها، و إن كل منها تعتبر نفسها الناجية و غيرها في النار، و بغض النظر عن صحة تلك النجاة، فهي قد نجت بمفردها دون أن تستطيع إسقاط نجاتها على الواقع الإسلامي، كما أن نجاتها كما يبدو هي نجاة من لعنة الله و غضبه، أما لعنة التاريخ و غضبه فلا سبيل للنجاة منها.

ناهيك عن عدم جدوى الفكر القومي، الذي لم يكن يحوي جديدا، فعلى الرغم من تلاقيه مع الفكر الديني، إلا أن تلك مغالطة كبرى استخدمت لتوطيد الفكر القومي، و لا يعني ذلك أنه لا يلتقي مع الفكر الديني فيما يخص الانتماء، لكن الأمر لا يتعلق بهذا الالتقاء، إلا إذا اعتبرنا أن الفكر القومي له وجود يفرض نفسه، أما إذا كان الأمر يتعلق بوظيفة الفكر القومي، فإن تلك الوظيفة يستطيع الفكر الديني أن يؤديها بجانب وظائفه الأخرى، و لعل المشككون في إمكانية أن يجمع الدين الإسلامي غير معتنقيه، هم من أوجدوا مغالطة أخرى لتبريره، و هي أنه يجمع كل العرب حتى غير المسلمين، و في ذلك تجاهل له مخاطره، لأن أبرز نقاط قوة الإسلام هي احتوائه للأديان السماوية و كل الأعراق و الأجناس. دع عنك أن الفكر القومي بجمعه العرب غير المسلمين يتحول إلى دائرة أكثر ضيقا، لأنه يخرج المسلمين غير العرب.

كما كان تنظير التيار العلمي يعتمد على أن مشكلتنا هي ضعف الجانب العلمي، إلا أن ذلك دفعه إلى إنكار غيرها من المشاكل، متجاهلا في ذلك أن النهضة العربية هي مجموعة من المشاكل التي لا يمكن حل أي منها بمعزل عن الأخرى، كما لم يكن جوهر موقفه العام هو إبراز تلك المشكلة و وضع الحلول لها، بل حصره في التأكيد على عدم وجود مشكلات أخرى، كما جعل قدسية العلم و النموذج الغربي تتسرب إلى الغرب ككل، بما فيه من تناقضات و ممارسات لا تنسجم مع النهضة العربية.

و المعضلة الكبرى هي أن نماذج النهضة كانت تصادر على المطلوب مباشرة، حيث يبرر التراث بالتراث و الغرب أو العصر بالعصر، و من هذه المعضلة يمكن الخوض في إشكالية الأصالة و المعاصرة، حيث يكمن سر سرمديتها في فكرنا العربي، في كونها تقع بين طرفين كل منهما مقدس، الأول هو النص المقدس بمصادره و القدسية التي تسربت إلى مناهج فهمه المتعددة و التي تشكل بقية التراث، و الآخر هو الغرب الذي يفترض الواقع - تفوقه بإنجازاته و الحاجة الملحة إليه- قدسيته، هذا من جهة و من جهة أخرى، ما نتج عن هذا الخلاف، حيث حاول دعاة النماذج المختلفة و المقدسة التحايل على النهضة و تجنب صدام المقدسات - التراث و الغرب-، و الحياد بالحوار عن الموضوعية، لأن ذلك سوف يقود حتما إلى بطلان أحد المقدسات، و للحيلولة دون ذلك تم تقسيم النهضة بين طرفين لا يلتقيان، من خلال محاولات توفيقية أشبه بإعطاء الرصاص لشخص و البندقية لشخص آخر بشرط أن تكون نية كل واحد هي قتل الآخر بإطلاق النار عليه، و بذلك أصبح مشروع النهضة ناقصا بالضرورة، يسير في مكانه دون أن يتقدم.

كما يضاف إلى ذلك أن الصراع بين أطراف النهضة كان صراعا بين مشاريع غير قادرة على إيجادها، فكان الجميع يتصارع على أيهم أحق بفتح باب النهضة، على الرغم من أنه لم يكن أي منهم يملك المفتاح، لذلك و حتى لو استتب الأمر لأحدهم بفعل الحكومات القومية و الدينية و العلمانية، لم يستطع أن يحقق النهضة، مما يترك المجال مفتوحا لأن تعود الأطراف الأخرى لساحة الصراع و لو بعد حين، على أن هذه المشكلة يمكن حلها لو كان هناك معيار يتم تقييم الأفكار من خلالها، لذلك فالإشكالية الحقيقية في الفكر العربي تتمثل في إيجاد المعيار المناسب لأفكار المشاريع النهضوية، و عدم وجود معيار محايد جعل الإشكالية مستمرة على الصعيد التنظيري، أي جعلها مستمرة في معزل عن الواقع، الذي أثبت فشل كل تلك النماذج.

و لعل سبب ذلك لو نظرنا بعين وليم جيمس و كولن ويلسون و لو في سياقين آخرين[*]، هو أن النظرة العامة تختفي في التفاصيل و كذلك التفاصيل تختفي في النظرة العامة، و هي النقطة التي تجاهلتها كل تيارات النهضة العربية، حيث كانت التيارات التراثية تنطلق من تفاصيل النهضة كالدين مثلا، بينما تتحدث التيارات العلمية عن نظرة عامة يشكلها الغرب، كما أنهما يتبادلان الأدوار، فينتقل دعاة التراث من التفاصيل و بدون مبرر إلى نظرة عامة، و صبغها بنفس صبغة التفاصيل، حين ينتقلون من الدين إلى التراث ككل، و هو ذاته ما يفعله دعاة المعاصرة حين ينتقلون من النظرة العامة - الغرب- إلى التفاصيل و هي الفرد و العلم و الحرية و غيرها، إن الدين مقدس و التراث ليس كذلك، و الفرد و العلم و الحرية مقدسات و الغرب ليس كذلك، بل هي أشياء لا ضرورة لرفض أحدها لتقبل الآخر، و إن الارتباط الوثيق بينها يجعل من رفض أحدها رفضا للآخر. لذلك فسؤال النهضة

* أشار وليم جيمس لذلك لفض النزاع بين العقليين و التجريبيين، أما كولن ويلسون فاستخدمه لفض النزاع بين مثالية و مطلق هيغل و فردية الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية.

من خلال إشكالية الأصالة و المعاصرة سؤال مغلوط، يحتم الفصل بين الأسئلة، و هذه المغالطة تمثل الموقف العام لكل مشاريع النهضة العربية، و ستظل معادلة النهضة العربية التي أطرافها دين مسيس و أنظمة حكم دينية قومية مستبدة من جهة، و شعوب متخلفة مصفدة من جهة أخرى، رهنا لهذه الازدواجية التي تزيد من هوة تفوق الآخر، بحجة رفضه، أو الدفاع عنه إلى حد التقديس بحجة عالمية الثقافة.

و كل ذلك يعطينا الحق في أن نتسآل، هل يجوز تقديس النماذج المطروحة و من أجل ذلك التقديس تنتهك حرمة قدسية النهضة؟ كما هل يجوز وجود أكثر من نموذج لتحقيق نفس الهدف، يفترض كل منها أنه قادر بمفرده على تحقيقه، و يفترض في الوقت ذاته بطلان ما عداه؟ فمن جهة إن عدم وجود إجابة أفضل بكثير من وجود إجابات متعددة، تفترض كل منها صدقها وحدها و حدها فقط، دون أن تبرهن على صحتها، و من جهة أخرى لو جمعنا انتقادات أنصار كل إجابة، لأنصار الإجابة الأخرى، سنصل إلى نتيجة تساوي من حيث القوة المنطقية، النتيجة التي تجعل من كل تلك الإجابات صحيحة، و هي أن كل تلك الإجابات خاطئة، بمعنى آخر أن كل مشاريع النهضة العربية لا تمت للنهضة بصلة، بل هي أهم أسباب عدم قيامها.

كما أن تيارات اليقظة العربية كانت تفترض نهاية مخجلة للتاريخ، تسلب منها حق الوجود في اللحظة الراهنة، إذ أن التيارات العلمية أو الليبرالية أو الماركسية أو ما سار في ركابها، هي تعبير عن افتتان بالغرب، أفقده المفتونون به مفاتنه، لأن افتتانهم أعجزهم عن إيجاد معنى واضح له، و الفصل بين معانيه المزدوجة، و لأن التيارات الدينية و القومية كانت تفترض أهداف دون تحديد وسائل تحقيقها، أو تربط الأهداف بوسائل لا تقود إليها، و لأننا مرغمون على ذكر محاسن موتانا، بتبرير ما قاموا به في حقب سابقة تتناسب مع ذلك الفكر كنقطة انطلاق، إلا أن ذلك لا يمنع من ذكر مساوئ الأحياء الذين يتمسكون به، لأنه لم يعد مجديا، و لم يحقق ما يرجى منه، و لأن الربط بين أهداف و وسائل لا تحققها - رغم صدق الأهداف- يعد تنجيما، لعدم وجود منهج، و هو جوهر التكذيب رغم الصدق، ما يبيح القول بأنه لقد كذب السلفيون الدينيون و القوميون و لو صدقوا.

و إذ كان هؤلاء بهذه الأفكار هم رواد اليقظة؟ فمن هم رواد النكوص؟ الذي نعزوه - إسقاطا- إلى الغرب ثم إسرائيل و بما أن القائمة تشمل الدول المتقدمة فهي طويلة بما يكفي لتشمل إيران، و بغض النظر عن الإجابة، لابد من تبني دعوة لإحراق أدبيات رواد اليقظة العربية، ليس لأنها تحوي فكرا دينيا يكفر داروين و ماركس و سارتر مِمَن لو قورنوا بهم لكانوا أكثر إلحادا، أو لأنها لا تعتمد منهجا واضحا يجعل أفكارها منظمة قابلة لأن يبنى عليها، بل لأنها تحولت هي ذاتها إلى نموذج قطعي تطرح من خلالها التساؤلات، و طريق كل من سلكه وجد نفسه بعد مسير مضن ما يزال حيث بدأ.

ترجمة لأبرز الأعلام*

ابن خلدون(1332- 1406)
ولي الدين عبد الرحمن، ولد و درس بتونس سافر إلى أسبانيا و دمشق، هاجم الفلسفة لأنها تدعي العلم بالوجود على أساس عقلي، و المحسوسات لا تدرك إلا بالمشاهدة، و هو واضع فلسفة التاريخ، مات بالقاهرة، من أشهر مؤلفاته[المقدمة]
ابن رشد(1126- 1198)
فيلسوف و طبيب وفقيه و لد في قرطبة، عرف في الغرب باسم (أفيروس Averroes) و بشارح أرسطو، هاجم الغزالي في هجومه على الفلاسفة، نفاه الخليفة (يعقوب المنصور الموحدي) إلى (ألسيانه) بالقرب من (قرطبة) بعد أن اتهمه بالخروج عن الدين، مات في مراكش، أهم مؤلفاته[تهافت التهافت]
ابن سينا(980- 1037)
طبيب و فيلسوف من أصل فارسي، عرف في الغرب باسم (Avicenna) و لقب بـ(الشيخ الرئيس) دعا إلى نزعة صوفية عقلية لتجاوز الفجوة بين العقل و النقل، و من دعاة نظرية الفيض، له[القانون في الطب][الشفاء][الإشارات]
ابن عربي(1165- 1240)
محمد بن على محي الدين، متصوف ولد بمرسية بالأندلس، تنقل بين بغداد و دمشق طلبا للعلم، قال بعدم قراءة كتب التصوف لغير أهله و إن التمسك بظاهر نصوصها كفر، و اعتبر المعارف الإلهية معارف ذوقية، له [الفتوحات المكية][التدبيرات الإلهية]
إخوان الصفا
جماعة سرية ظهرت بالبصرة في النصف الثاني من القرن العاشر، وضعت مذهبا لتظهر الشريعة بواسطة الفلسفة لأن الكمال الفكري يأتي بخلط الشريعة بالفلسفة اليونانية، و قد ألفوا 51 رسالة بالإضافة إلى [الرسالة الجامعة]
أرسطو(384- 322 ق. م)
فيلسوف يوناني، ولد بستاجيرا، بقي في أكاديمية أفلاطون حتى مات أفلاطون، كان معلما للإسكندر، أنشاء المدرسة المشائية عند عودته لأثينا، أسس المنطق الصوري، و اعتبره آلة الفكر، لأنه يعتبر أن العلاقة بين الأفكار تعكس علاقتها الموجودة موضوعيا، و يعد أول من اهتم بالجوانب التجريبية، له [الأخلاق إلى نيقومخوس]
إسماعيل مظهر (1887-1962)
مفكر مصري ولد بالدقهلية عرفت أسرته بالعلم و اتجه إلى دراسة الأحياء، فقادته إلى دراسة الدارونية و ترجم أصل الأنواع لداروين، عمل بالصحافة و أصدر مجلة الشعب، ثم أصدر مجلة العصور عام 1927، ثم تولى رئاسة مجلة المقتطف عام

---

* تم الرجوع في الترجمة إلى مجموعة من الكتب و الموسوعات أهمها، [فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية]، [فريد وجدي، دائرة معارف القرن 14- 20]، [منير البعلبكي، قاموس المورد]،[أمسورن، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل و آخرون، إشراف و مراجعة و إضافة زكي نجيب محمود]،[فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة]

1945، كما كان عضوا بمجمع اللغة العربية، و ترأس تحرير الموسوعة العربية الميسرة، له غير ما ذكر [ملقى السبيل][وثبة الشرق][تاريخ الفكر العربي]

إقليدس(؟)

فيلسوف يوناني من صغار السقراطيين، لا يعرف الكثير عن حياته، تنسب له الهندسة التي تنطلق من السطح المستوي، انقدها ريمان و لو باتشفسكي، فظهرت الهندسة اللاإقليدية، له [الأصول Elements]

أكهارت(1260- 1327)

جوهانسون، لاهوتي ألماني، يعتبر مؤسس التصوف الألماني

الجاحظ(775- 868)

أبو عثمان عمر بن بحر، أديب عربي عرف بالظرف و السخرية البارعة، سمي الجاحظ لجحوظ عينيه، كان يكتب في الفنون و الأدب و الأخبار و اللغة و الحكمة، ويروى أنه نسب كتبه في بداية حياته (لابن المقفع)، له[الحيوان][البخلاء]

الغزالي(1059- 1111)

أبو حامد محمد، ولد بخرسان، تتلمذ على يد (الجويني)، درس الفلسفة و هاجم الفلاسفة في قولهم بقدم العالم و عدم علم الله بالجزئيات و عدم بعث الأجساد، اعتبر التذوق الباطني أصلح من العقل لمعرفة الحق، تصوف في نهاية حياته، أهم مؤلفاته[مقاصد الفلاسفة][تهافت الفلاسفة][إحياء علوم الدين]

الفارابي(870- 950)

ولد بفاراب بتركيا درس ببغداد الرياضيات و الموسيقى، لقب بـ(المعلم الثاني) حاول التوفيق بين أفلاطون و أرسطو، تصوف في نهاية حياته، كان يقابل بين المنطق و النحو حيث النحو يضبط لغة شعب واحد، أما المنطق فيضبط لغة تعبير العقل الإنساني، قسم الموجودات إلى واجب الوجود و ممكن الوجود، و اعتبر أن معرفة الله من خلال ما صدر عنه من موجودات أوثق من معرفته مباشرة، لذلك، هو من دعاة نظرية الفيض الإلهي، له [الجمع بين آراء الحكيمين]

إليوت سميث(1888- 1965)

شاعر و ناقد إنكليزي، يعتبر أبرز ممثلي الشعر الحر، نال نوبل عام 1948، من أعماله [اغتيال في الكاتدرائية][حفلة كوكتيل]

إنجلز(1820- 1895)

فردريك إنجلز، اشتراكي ألماني، ولد ببارمن بألمانيا، كان صديقا و معينا ماليا لماركس إبان إقامته في بريطانيا، و له الفضل في عرض الكثير من المبادئ الرئيسة للمادية الجدلية، اشترك مع ماركس في وضع [البيان الشيوعي]، من مؤلفاته[جدل الطبيعة][الاشتراكية طوباوية و علمية]

أوجست كونت(1798- 1857)

أوجست ماري فرانسوا، فيلسوف فرنسي و لد بمونبلييه، طرد من مدرسة الفنون بباريس لتمرده، أصبح سكرتيرا لـ(سان سيمون) و يقال أنه مؤلف معظم ما نشره سيمون، أصيب بمرض عقلي و حاول الانتحار، ألقى سلسلة محاضرات عن

الوضعية (1826- 1842) أهم مؤلفاته[محاضرات في الفلسفة الوضعية][تعاليم الدين الوضعي]

إينشتاين(1879- 1955)

ألبرت، فيزيائي أمريكي، ألماني المولد، يعتبر من عباقرة العالم على مر عصوره، صاحب نظرية النسبية، التي رفض فيها المكان المطلق و اعتبر الزمن بعدا رابعا له، نال نوبل في الفيزياء عام 1921، له[معنى النسبية][بناة الكون]

برجسون(1859-1941)

هنري لوي، فيلسوف و أديب فرنسي، أهمم مثلي فلسفة الحياة، و قدم تفسيرا لنظرية التطور و نظرية المعرفة كل منهما على أساس الأخرى، و اعتبر العقل طريقة في التفكير تشكلها الحاجات، عُرف بأسلوبه الأدبي الساحر لذلك نال نوبل للآداب عام 1927، أهم مؤلفاته [المادة و الذاكرة][التطور الخلّاق][منبعا الأخلاق و الدين]

برنارد شو(1856- 1950)

جورج برنارد شو، كاتب مسرحي إنكليزي، ولد بدبلن، بدأ في الكتابة الصحفية و الأدبية بعد رحيله إلى لندن 1876، عرفت كتاباته بالسخرية و الضرف، كما عرف بعدائه للكنيسة التي يسميها بيت الشيطان، له [بيوت الأراملWidowers houses] [حواريو الشيطان The devil's disciple]

بنتام(1748- 1832)

جيرمي، فيلسوف إنجليزي، ولد بلندن و درس القانون، من كبار دعاة مذهب النفعية، كرس معظم جهده لدحض فرضية القانون الطبيعي، و حاول إصلاح البرلمان و الدستور و التشريعات النيابية، له[مقدمة لأصول الأخلاق و التشريع]

بوانكاريه(1854- 1912)

هنري، رياضي و فيزيائي فرنسي أسهم في توسيع مجال الفيزياء الرياضية من خلال أبحاثه في نظرية الدوال، و له دور أيضا في المعادلات التفاضلية

بيكون(1561- 1626)

فرنسيس، فيلسوف و سياسي إنجليزي، ولد في لندن، و درس في كيمبردج، عمل محاميا و تولى عدة مناصب سياسية، دعا إلى استخدام المعرفة و العلم لتحسين حياة الإنسان، و كان إسهامه الأكبر في مجال المنهج حيث تمرد على الأفلاطونية و الأرسطية، و اعتبر أن منهج أرسطو لا يكشف جديدا، و ترجع أهمية بيكون الفكرية في إقامته العلم على أساس الملاحظة و أهمية البحث عن المثل السلبي الذي ينفي التعميم، له [ترقية العلوم][الأورجانون الجديد nouvum orgonom]

توماس كون(1922-)

مفكر أمريكي، ولد في مدينة سينسياتي بولاية أوهايو، نال شهادة من هارفرد في الفيزياء النظرية، عمل في أحد المعامل شعر خلالها بالرتابة نتيجة القيود على التفكير و التأمل، عمل في هارفرد ثم شغل كرسي أستاذية تاريخ العلم بجامعة برنستون، كانت ثورته على الوضعية لتبجيلها المنهج العلمي و علميته، بالقول أن ممارسات العلم أقل عقلانية، و إن كثير من النظريات العلمية اكتشفت من خلال

الحدس و الأفكار الشخصية و ليس نتيجة لقدر كافي من الملاحظات، له [بنية الثورات العلمية][الثورة االكوبرنقية]

جالليلو(1564- 1642)

جاليلي، عالم فلك إيطالي، ولد في بيزا، و درس الفلسفة و الرياضيات و اخترع التلسكوب، أيد كوبرنكيوس في دوران الأرض حول الشمس، له عبارته الشهيرة بعد عدوله أمام المحكمة عن نظريته" و رغم ذلك فإنها تدور" له[أبحاث في علمين جديدين]

جمال الدين الأفغاني(1839- 1897)

مفكر أفغاني ولد و درس بكابل ثم درس في الهند، عينا عضوا في مجلس المعارف في الأستانة(أسطنبول)، ثم رحل إلى مصر و التف حوله الطلاب و لقب بـ(فيلسوف الشرق)، إلا أن تطرفه في أفكاره كلفه الإبعاد عن مصر، أسس مع محمد عبده مجلة[العروة الوثقى] في باريس، و مات في أسطنبول.

جون ديوي(1856- 1952)

فيلسوف و تربوي أمريكي، درس هيغل و تأثر به، استبدل مشكلة الصدق بمشكلة القيمة، و وفقا لمذهبه الذرائعي فليس هناك حقيقة قائمة بذاتها بل هي خطوة في طريق حل لمشكلة قائمة، و فيما يتعلق بالتربية فاعتبر أنها تنشئة الفرد على التوائم مع بيئته و ليس الحفاظ على التقاليد القديمة، له [المدرسة و المجتمع school and society] [الديمقراطية و التربية Democracy and Education]

داروين(1809-1882)

بيولوجي إنجليزي، درس في كمبردج، وضع نظرية في تطور الأحياء، تعد نظريته في التطور حصيلة رحلته العلمية على السفينة(بيجل)1831- 1836، له [تسلسل الإنسان و الانتخاب الطبيعي][التعبير عن الانفعالات في الإنسان و الحيوان]

دستوفسكي(1821- 1881)

فيودور ميخايلوفيتش، روائي روسي، اتهم بالاشتراك في تنظيم سري عام 1849 حكم عليه بالإعدام ثم خفف بالنفي أربع سنوات إلى سيبيريا، أشهر أعماله [الإخوة كرامازوف The brothers Karmazov][الجريمة و العقاب]

ديكارت(1591- 1650)

رينيه، فيلسوف و عالم رياضيات فرنسي، يعتبر أبا للفلسفة الحديثة، قام بإعادة بنية الفلسفة بناء على منهجه الشكي، و أختزلها في فرضية أنا أفكر أنا موجود، ركز على المعرفة أكثر من الوجود، له[مقال في المنهج Discourse in Method]

رسل(1873- 1970)

برتراند آرثر وليم، فيلسوف إنجليزي، درس الرياضيات في كمبردج ثم درس الفلسفة، تأثر بهيجل ثم انتقده و تبنى مذهبا واقعيا تجريبيا، كان داعيا للسلام و لنزع السلاح النووي و حُكم و سجن بسبب ذلك، وضع نظرية الأنماط الخاصة بالفئات، له [مبادئ الرياضيات The principels of Mathematics]و جزئه الثاني مشاركة مع هوايتهد[أصول الرياضيات principia Mathematics]

رشيد رضا(1865- 1935)

ولد في قرية على جبل لبنان تتلمذ على يد محمد عبده، و كان قيما على أفكاره، أنشاء مجلة المنار عام 1898، كما كانت له نشاطات سياسية حيث لعب دورا في كفاح سوريا السياسي كرئيسا للمؤتمر السوري و عضوا للوفد السوري الفلسطيني، له [تفسير المنار]

رفاعة الطهطاوي(1801- 1873)

مفكر مصري يعتبر رائدا النهضة الفكرية الحديثة، ولد بطهطا، كان إمام لأول بعثة دراسية تذهب إلى فرنسا بين عامي(1826- 1831) تعلم الفرنسية و درس الفلسفة و الجغرافيا و المنطق، رئس تحرير جريدة (الوقائع المصرية)، عمل مترجما و رئيسا لمدرسة اللغات، فقدم عديد الترجمات لسير عظماء أوروبا، له[مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصري][المرشد الأمين للبنات و البنين]

روسو(1712- 1778)

جان جاك، كاتب و فيلسوف فرنسي، كان يؤمن بأن الاستقلال الطبيعي للبشر قد تحول بسبب انعدام المساواة الاجتماعية إلى اعتماد متبادل يتسم بالفساد، و يمكن تحقيق التكامل الأخلاقي باخضاع الحياة الاجتماعية لضبط سياسي، حيث يتنازل كل شخص عن اداء التحرر إلى مجلس يتمتع فيه بالعضوية، و تعتبر أعاله الأدبية الهجوم الأول للرومانسية على العقل الكلاسيكي، له [العقد الاجتماعي Du contrat Scocial][إميل]

رينان(1823- 1892)

أرنست، مؤرخ و فيلسوف فرنسي، هاجم الإسلام و اعتبر العقل الشرقي متأمل، و دخل في جدال مع محمد عبده حول ذلك، كما هاجم المسيحية و اعتبر (المسيح عليه السلام) مجرد إنسان، هاجمته الكنيسة وكفرته و منعت كتبه، له [حياة المسيح Vie de jesus]

زكي نجيب محمود(1905-1993)

مفكر و أديب مصري، نال الدكتوراه من انجلترا عام 1945كان يلقب ب(سقراط مصر) تعد من أهم إسهاماته الأدبية محاوله طرح مدرسة نقدية علمية في الأدب، له [قصة نفس][عن الحرية أتحدث][قشور و لباب] و له ترجمة[حكمة الغرب، لرسل]، للمزيد عن حياته أنظر [قصة عقل]

سارتر(1905- 1980)

جان بول، فيلسوف و أديب فرنسي، يعتبر من أبرز مفكري فرنسا بعد الحرب و أحد أعمدة الفلسفة الوجودية، انتقد الفكر الماركسي و هيغل، رفض جائزة نوبل للسلام، له [الوجود و العدم Being and nothingness]روايات[الغثيانNauseu]

سبنسر(1820- 1903)

هربرت، فيلسوف إنجليزي، ولد بديربي، درس الجولوجيا و كتب في فلسفة السياسة، تمكن من جعل مفهوم التطور متداولا و شعبيا و أكاديميا، وضع نظرية عامة عن التطور الكوني مستمدة من داروين و لا مارك و وضع نظرية تطورية اجتماعية، و حاول جمع العلوم البيولوجية و الاجتماعية من خلال منظور تطوري، مؤلفاته[التقدم قانونه و سببه][مبادئ علم الاجتماع Principles of Sociology]

ستالين(1879- 1953)
جوزيف، ظهر بعد مرض لينين و انقسام الحركة في روسيا، أصبح أمينا عاما للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي بين عامي 1922- 1953، و رئيسا للوزراء بين عامي 1941- 1953، قاد بلاده للنصر في الحرب العالمية الثانية، أدخل تعديلات على ماركسية ماركس و لينين فيما يختص بالمسائل التطبيقات العلمية للنظرية.
سلامة موسى (1887-1958)
مفكر مصري قبطي ولد بالزقازيق ثم أكمل تعليمه في باريس و لندن في سن مبكر، من أشهر دعاة القومية الفرعونية، كان معروفا بشخصيته القلقة في الأوساط الفكرية، و جحد كل الديانات في شبابه، و دعا إلى دين جديد يجمع بين اليهودية و المسيحية و الإسلام و الهندوسية، ثم عاد إلى المسيحية بعد الأربعين، أصدر مجلة المستقبل، و لأنه كان من أسرة ميسورة أستطاع نشر العديد من الكتب، و أعيد طبعها عدة مرات، لذلك هو من أكثر رواد التيار العلمي إنتاجا، له إضافة لما ذكر [عقلي و عقلك][محاولات] و للمزيد عن حياته أنظر [تربية سلامة موسى]
شبلي شميل(1850- 1917)
مفكر سوري مسيحي، و هو أحد رجال الفكر الحر و الثورة على الجمود وزعيم فكرة التطور في الوطن العربي، كانت له مكانة رفيعة في الطب و الصحافة، و هو أبرز دعاة التفكير العلمي، و المتعصبين لحرية الفكر، إلا أن تطرفه الفكري و قلة إنتاجه لم تحقق له شهرة واسعة، من أهم مؤلفاته [آراء الدكتور شبلي شميل]
شبنغلر(1880- 1936)
أوزفلد، فيلسوف ألماني، ولد ببلاكنبورغ، درس العلوم الطبيعية بجامعة برلين، له [تدهور الغرب Der Untergang des Abendlandes]
شليك(1882- 1936)
فرديريك البرت مورتس، فيلسوف نمساوي، مؤسس حلقة فيينا، درس في برلين و شغل كرسي (ماخ) في فلسفة العلوم، نال شهرته بشرح النظرية النسبية، كان شأنه شأن التجريبيين يرد أساس المعرفة إلى الحس، و كانت مشكلة صياغة القضايا الأولية مصدر شقاق مع حلقة فيينا، لقي حتفه على يد أحد تلاميذه بعد رفضه لبحث تقدم به مما عجل بتفكك حلقة فيينا، له [الزمان و المكان في الفلسفة المعاصرة][حكمة الحياة]
شوبنهاور(1788- 1860)
تقوم فلسفته على أن العالم في ذاته إرادة متعلقة بالذات، اشتهرت فلسفته بالتشاؤمية
طاغور(1861- 1941)
السير رايدرانات، شاعر هندي، نال جائزة نوبل في الأدب عام 1913
طنطاوي جوهر(*1862- 1940*)
أديب مصري و له اهتمامات باللغة و الفقه و العلم و المنطق و الفلسفات القديمة و جمع بين الثقافة الدينية و العصرية، و كان من دعاة الجمع بين العلم و النص الإلهي، أهم مؤلفاته [الجواهر] و هو تفسير علمي للقرآن

طه حسين(1889- 1973)

أديب مصري يعد من أشهر دعاة القومية الفرعونية، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من السربون عام 1918، عين عميدا لجامعتي الإسكندرية و القاهرة ثم وزيرا للتربية، ألف كتابا أثار ضجة لأنه شكك في نظم الشعر الجاهلي قبل الإسلام، و هو[في الأدب الجاهلي] و له أيضا[مستقبل الثقافة في مصر]

عبد الرحمن الكواكبي(1849- 1903)

مفكر سوري، من أسرة عريقة عرفت بالعلم و الفقه، فأخذ عنهم ذلك كان يتقن التركية، و نتيجة لكتاباته سجنته الحكومة التركية و جردته من أملاكه، فقد كان يطالب بأن تعود السادة للعرب و أن تكون للمسلمين الريادة للحضارة، حضر إلى مصر و كتب في معظم كتاباته، و أسس جريدة فرات و جريدة الشهباء، مات مسموما، له[طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد][أم القرى]

على عبد الرازق(1888- 1966)

مفكر مصري حصل على شهادة الأزهر عام 1911 و حصل من جامعة أكسفورد على شهادة في الاقتصاد و العلوم السياسية، حاضر بعد عودته في المجمع السكندري إلى أن نشر كتابه عن الخلافة الإسلامية [الإسلام و أصول الحكم] عام 1925

غاندي(1869- 1948)

موهانداس كرمشند، سياسي و زعيم روحي هندي، عمل بالمحاماة، و نادى بالثورة السلمية لاستقلال الهند

غوته(1749- 1832)

جوهان فلفغانغ فون، شاعر ألماني، يعتبر أعظم شعراء ألمانيا في كل عصورها، و كانت له اهتمامات علمية، حاول إيجاد قانون عام يفسر التغيرات في كل شيء، انتقد المنهج الكمي و نظرية نيوتن في الضوء و خاصة كتابه [البصريات Opticks]، له قصة[آلام فرتر][فاوست]و كتاب[نظرية الألوان]

فجتنشتين(1889- 1915)

لودفج جوزيف جوهان، من أصل يهودي، نمساوي المولد، درس ببرلين ثم بمانشيستر، اهتم بفلسفة الرياضة و عمل مع رسل و انتقل إلى كمبردج، و اعتنق مذهبا تجريبيا أكثر تطرفا من رسل، له [البحوث الفلسفية][الأزرق][البني]

فرح أنطون(1874- 1922)

مفكر و أديب لبناني من دعاة الديمقراطية في الشرق العربي و صحفي و روائي، صاحب مجلة الجامعة التي ساهمت في نشر الوعي العلمي، ترجم كتاب رينان عن المسيح و عن اضطهاد الإسلام للمفكرين، دخل مع محمد عبده في جدال حول ذلك فرحل إلى أمريكا، من أشهر مؤلفاته[فلسفة ابن رشد][حياة المسيح][أورشليم الجديد]

فرويد(1856- 1939)

سيجموند، عالم نفس نمساوي، مؤسس علم النفس التحليل Psgchoanalysis و كان لأفكاره نفوذا كبيرا على مدارس علم النفس، و كانت مصطلحاته محل استخدام واسع في علم النفس و الحياة اليومية، و قدم نظرية شاملة و وحيدة في مجال علم نفس الفرد

أكد من خلالها على الدوافع الجنسية، من مؤلفاته [دراسات في الهستريا][تفسير الأحلام The interpretation of dreams]

فريجة(1848- 1925)

جوتلوب، رياضي و منطقي ألماني، مؤسس المنطق الرياضي الحديث، وضع نظام كامل للمنطق الرمزي ليثبت أن الرياضة خالية من كل مسحة من النزعة النفسية، و أنها امتداد للمنطق. و له أبحاث في أسس علم الحساب، استفاد منها رسل سلبيا، بالنقد، كما استفاد منها ايجابيا بأخذ بعض الأفكار الهامة عنها، له [ترقيم الأفكار][أسس الحساب]

فوكو ياما

مفكر أمريكي من أصل ياباني، طرح فكرة نهاية التاريخ مستندا إلى أن النموذج الأمثل هو النموذج الرأسمالي بعد تفوقه على النظام الشيوعي، بدأ بنشر الفكرة في مجموعة مقالات ثم تحولت إلى كتاب أثار جدلا واسعا، وهو [نهاية التاريخ و الإنسان الأخير The end of history and last man]

فولتير(1694- 1778)

فرانسوا ماري أوري، أديب و فيلسوف فرنسي، هاجر إلى انجلترا نتيجة لاضطهاده ثم إلى ألمانيا و مات بجنيف، كان مناضلا ضد الكنيسة و الطغيان و التعصب الديني، و رغم ذلك رفض الإلحاد لأنه خطر على البناء الاجتماعي، و يعد رائدا من رواد التحرر في الغرب، أقر بأن المعرفة هي حصيلة الجمع بين المعطيات الحسية و العقلانية، له [مبادئ فلسفة نيوتن][كانديد Candide**]**

كارل بوبر(1987- 1994)

فيلسوف إنجليزي، ولد بالنمسا و حصل على حق المواطنة الإنجليزية عام 1969، أكد على أن المرء لا يمكنه البرهنة على صحة دعواه بإثبات صحتها، لأن حالة واحدة مخالفة كافية لنقذها، له[المجتمع المفتوح و أعداءه open society and its enemies][المعرفة الموضوعية Objective Knowledge]

كارناب(1891- 1970)

ولد في ألمانيا، درس الفلسفة بجامعة فيينا ثم رحل عام 1936إلى أمريكا و أصبح أستاذا بجامعة كاليفورنيا، كان غزير الإنتاج في نظرية المعرفة و المنطق و فلسفة العلم، التزم بالطابع العلمي المعادي للميتافيزيقا، عرف باعتناق و تطوير نظرية القابلية للتحقيق، له [البناء المنطقي للغة]

كلير(1571- 1620)

ولد في (ورتمبرك) درس الإنسانيات و الفلسفة و الرياضيات، أشهر مؤلفاته [الكون الغامض Mysterium osmographicum]

كوكتو(1889- 1963)

جان كوكتو، شاعر و روائي وكاتب فرنسي، عمل في حقلي الرسم و الزخرفة

لامارك(1744- 1829)

جان باتيست، بيولوجي فرنسي، وضع مذهبا في التطور يعرف بـ(اللا ماركية)

لينين(1870- 1924)

فلاديمير إيلسيتش أوليانوف، درس في كازان ثم سمرا حيث تحول إلى الماركسية، عمل في الحركة الماركسية السرية في بطرسبرغ، و نفي لذلك أربع سنوات في سيبريا، كان لإعدام شقيقه لاشتراكه في مؤامرة ضد القيصر أثر كبير على حياته، نال زعامة الحركة في روسيا إثر اشتراكه في ثورة ضد الجناح الديمقراطي الاشتراكي، أكد خلافا لماركس على أهمية التنظيم الحزبي في الثورة، له [تطور الرأسمالية في روسيا The development of capitalism in Russia][الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية]

ماخ(1838- 1916)

أرنست، فيزيائي و فيلسوف نمساوي، إليه ينسب العدد الماخي و هو النسبة بين سرعة جسم وسرعة الصوت في الجو المحيط به، و إسهامه الأكبر في تخليص العلوم من المعتقدات الميتافيزيقية، و اهتم بنقد العلم و المعرفة العلمية من وجهة نظر وضعية، له [تحليل الاحساسات][المعرفة و الخطأ]

مارتن لوثر(1483- 1546)

مصلح ديني، ولد بايسيليبين ، سلك الرهبنة و رشح قسيسا، و نال شهادة الدكتوراه في اللاهوت عام 1512 من جامعة (فيتزج)، ثار عام 1517على الكنيسة بسبب صكوك الغفران، و حارب فساد البابوات، و جعل العلاقة بين الإنسان و الله مباشرة.

ماركس(1818- 1883)

كارل، ولد بترير في ألمانيا، و توفي بلندن، كان والده يهوديا و لكنه اعتنق المسيحية خوفا من النازية مما كان له الأثر البالغ في ثورة ماركس على الدين، و لارتباطه بالشباب الهيغلي منع من المناصب الأكاديمية رغم نيله الدكتوراه، ثم انتقد هيغل، ترتكز شهرته على جهده في كشف القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع و تتحكم في صياغتها، ساعد في تأسيس الرابطة الدولية للعمال، ألف بمشاركة إنجلز[رأس المال]و له أيضا [الأيديولوجيا الألمانية][فقر الفلسفة Poverty of Philosophy]

محمد إقبال(1873- 1948)

مفكر و شاعر باكستاني، ولد بسيالكوت، نال شهادة لتدريس التاريخ و الفلسفة من جامعة لاهور، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ، من أعنف المفكرين المسلمين انتقادا للحضارة الغربية، كنتيجة لدعوته التحرر من الاستعمار

محمد بن عبد الوهاب(1703- 1792)

ولد و نشأ في نجد، من رواد حركات الإصلاح الديني، أسس الوهابية في الجزيرة العربية بمساعدة آل سعود، الذين اختلف معهم فيما بعد، و كان متأثرا بابن تيمية، رفض الفلسفة و علم الكلام، و اعتبر أن ذلك نتيجة لترجمة الفلسفة اليونانية، دعا إلى العودة للإسلام السلفي البسيط، له [كشف الشبهات][فضل الإسلام]

محمد عبده(1842- 1905)

مفكر مصري درس في الأزهر على يد جمال الدين الأفغاني، نفي إلى سوريا بعد فشل الثورة العرابية، ثم أقام في باريس و أنشاء مجلة[العروة الوثقى]، و نال عفو

الخديوي فعاد و تولى القضاء في مصر ثم أصبح مفتي الديار المصرية عام 1889 حتى وفاته، أشهر مؤلفاته[رسالة التوحيد]

محمد على(1769- 1849)

والي مصر من1805إلى1848 و هو مؤسس الأسرة العلوية التي حكمت مصر حتى عام 1952، سعى إلى جعل مصر دولة حديثة، أنشأ جيشا و نظاما مركزيا للضرائب، و أرسل البعثات العلمية لأوروبا، كان مولعا بالقراءة، قراء مقدمة ابن خلدون كما قراء لنابليون، و يروى أنه عندما تُرجم له كتاب [الأمير] لـ(ميكافالي) قال" ليس فيه جديد بل عندي من الحيل أكثر مما ذكره."

مل(1806- 1873)

جون ستوارت، فيلسوف انجليزي، ولد بلندن، اعتبر أن اللذة هي الخير و صحة الأفعال بما تسعد به ما يتعلق بها، و أما آراءه في المنطق فإن الفكر لا يكون صحيحا إذا غض النظر عن مادته، له [مبادئ الاقتصاد السياسي][مقالات و مناقشات][النفعية]

مندل(1822- 1886)

جورجيو، راهب و عالم نمساوي، يعتبر مؤسس علم الوراثة، ولد ببرنو بالنمسا، درس الفلك و علم النبات في الكنيسة، و درس الفلسفة و الكيمياء بجامعة فيينا، كان يجري تجاربه في حديقة الكنيسة لتحضير سلالة نقية من البازيلا، نشر عام (1866) نتائجها التي لم تلق اهتماما حينها في كتابه [تجارب على تهجين النباتات]

نابليون(1769- 1821)

نابليون بونابورت، إمبراطور فرنسا، إيطالي المولد، و هو من قادة الثورة الفرنسية، قام بعدة فتوحات في أوروبا، و قاد حملة عسكرية على مصر بصحبة مجموعة من العلماء، أهم نتائجها العلمية وضع كتاب [وصف مصر] و النهضة العربية الحديثة من أهم النتائج الفكرية للحملة، هزمه الإنكليز في معركة(واترلو) ونفي إلى جزيرة(سانت هيلانة)

نيتشة(1884- 1900)

فريدريش، فيلسوف ألماني، كان أستاذا للفلسفة في بازيل، و تنقل بعد مرضه إلى إيطاليا و فرنسا، أنتقد الدين و الفكر التاريخي باسم الفردية، و عبر عن ذلك بالإنسان (السوبرمان) لأنه يرى أن أخلاق المسيحية أدت إلى مرونة الناس، من مؤلفاته[ميلاد المأساة The birth of tragedy][الحكمة و المرح The gay science]

نيوتن(1643-1727)

السير إسحق، فيزيائي و رياضي إنجليزي، ولد بجرانتهام، درس في كمبردج، اطلع على أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية، و أعمال جاليليو، عينا أستاذا لكرسي الرياضيات، هو مكتشف قانون الجاذبية و واضع علم الحساب التفاضلي، و قوانين الحركة التي نتج عنها تفسير ميكانيكيا للكون، صنع المنشور الثلاثي الذي أدى به إلى اكتشاف أطياف الضوء، له كتاب اشتهر باسم [المبادئ] و اسمه الكامل [المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية Principia Mathematica philosophiae natural]

هيغل(1770- 1831)

جورج فلهلم فردريك، فيلسوف ألماني، ولد بشتوتغارت، و يعد أعظم الفلاسفة تأثيرا في جميع العصور، يمثل أوج الفلسفة المثالية الألمانية، كان يؤمن بوجود عقل مطلق يندرج تحته العقل و الحقيقة، و ترتكز فلسفته على الصراع بين الفرض و نقيضه، تعتبر وفاته نهاية الفلسفة الحديثة و بداية الفلسفة المعاصرة، فقد تم تصنيف التيارات المعاصرة حسب ردة فعلها من فلسفته، له [علم ظواهر الروح][موسوعة العلوم الفلسفية][المنطق]

هيوم(1711- 1776)

ديفيد، فيسلوف إنجليزي، ولد بأدنبرة، أمن بأن العقل لا يتألف إلا من انطباعات حسية و هي انفعالات و أفكار، و أن التجربة وحدها هي ما تعلمنا نظام الطبيعة، و أهم إسهاماته انتقاده للسببية و رفض وصفها بالضرورة بصفتها رابطة غير منطقية، له [بحث(رسالة) في الطبيعة البشرية A treatise of human nature]

و ليم جيمس(1842- 1910)

فيلسوف و فسيولوجي و عالم نفس أمريكي، ولد بنيويورك، كان شديد التدين، درس في هارفرد الكيمياء و التشريح و الطب، أسس أول معلم لعلم النفس التجريبي، يعتبر الممثل الرئيس للبرجماتية، و جاءت فلسفته ردا على المثالية و وحدة الوجود و الحتمية، اعتبر المنفعة ليست مادية فردية بل عامة للفرد و المجتمع فأكد أهمية الدين، له[البرجماتية Pragmatism][إرادة الاعتقاد The will to belief][أصول علم النفس]

قوائم المصادر و المراجع و الدوريات و الموسوعات و المعاجم

أولاً:-

المصادر

1.	إسماعيل مظهر، الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني، د. ط، مطبعة الترقي، القاهرة 1927
2.	-------------، القانون و الحرية في الحضارة الغربية، د. ط، دار العصور، القاهرة د.ت
3.	-------------، رسالة الفكر الحر، د. ط، دار الثقافة، بيروت، د.ت
4.	-------------، عصر الاشتراكية، د. ط، مطبعة المقتطف و المقطم، القاهرة 1947
5.	زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1983
6.	---------------، الجبر الذاتي، د. ط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973
7.	---------------، الشرق الفنان، د. ط، دار القلم، القاهرة 1960
8.	---------------، المعقول و اللا معقول في تراثنا الفكري، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993
9.	---------------، المنطق الوضعي ج 1،ج 2، ط 4، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1958
10.	---------------، برتراند رسل، د. ط، دار المعارف، القاهرة د.ت
11.	---------------، تجديد الفكر العربي، ط 7، دار الشروق، القاهرة1982
12.	---------------، جابر بن حيان، د. ط، مطبعة مصر، القاهرة 1961
13.	---------------، جنة العبيط، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1982
14.	---------------، حصاد السنين، ط 3، دار الشروق، القاهرة 2005
15.	---------------، حياة الفكر في العالم الجديد، ط 2، دار الشرق، القاهرة 1982
16.	---------------، ديفيد هيوم، د. ط، دار المعارف، القاهرة د. ت
17.	---------------، رؤية إسلامية، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1987
18.	---------------، شروق من الغرب، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1984
19.	---------------، عربي بين ثقافتين، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1993
20.	---------------، في فلسفة النقد، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1979
21.	---------------، قصة عقل، ط 3، دار الشروق، القاهرة، 1993
22.	---------------، قيم من التراث، ط 1، دار الشروق، القاهرة 1984
23.	---------------، مجتمع جديد أو الكارثة، ط 5، دار الشروق، القاهرة 1993
24.	---------------، من خزانة أوراقي، د. ط، دار الهداية، القاهرة 1996

.25	----------------، من زاوية فلسفية، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993
.26	----------------، موقف من الميتافيزيقا، ط 4، دار الشروق، القاهرة 1993
.27	----------------، نحو فلسفة علمية، ط 2، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1980
.28	----------------، هذا العصر و ثقافته، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1982
.29	----------------، وجهة نظر، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1967
.30	سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1926
.31	------------، أسرار النفس، د. ط، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة د.ت
.32	------------، الاشتراكية، المؤلفات الكاملة ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998
.33	------------، التثقيف الذاتي، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1946
.34	------------، اليوم و الغد، المؤلفات الكاملة ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998
.35	------------، تربية سلامة موسى، ط 2، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1958
.36	------------، حرية الفكر و أبطالها في التاريخ، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1935
.37	------------، غاندي و الحركة الهندية، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1934
.38	------------، كتاب الثورات، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1954
.39	------------، ما هي النهضة، ط 12، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 2000
.40	------------، مختارات سلامة موسى، المؤلفات الكاملة ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1998
.41	------------، مشاعل الطريق للشباب، ط 1، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 1959
.42	------------، مقدمة السوبرمان، المؤلفات الكاملة ج 1، ط 1، سلامة موسى للنشر التوزيع، القاهرة 1998
.43	------------، نظرية التطور و أصل الإنسان، ط 3، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة 1957
.44	------------، هؤلاء علموني، ط 12، سلامة موسى للنشر و التوزيع، القاهرة 2002
.45	شبلي شميل، فلسفة النشوء و الارتقاء، ط 2، دار مارون عبود، القاهرة 1983

ثانيا:-

المراجع

.1	أبن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط 4، ج 5، دار الأندلس، بيروت 1983
.2	أ. جونسون، فلسفة وايتهيد في الحضارة، د. ط، المكتبة العصرية، بيروت 1965
.3	أحمد أمين، زعماء الإصلاح، د. ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949
.4	أحمد سالم، العقل العربي و منهج التفكير الإسلامي، د. ط، دار الجيل، بيروت 1980
.5	أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي، د. ط، دار قباء، القاهرة 1991
.6	إدوارد دودسن، التطور عملياته و نتائجه، ترجمة أمين رشيد، رمسيس لطفي، د. ط، عالم الكتاب، القاهرة 1969
.7	أسامة علي الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، د. ط، منشورات جامعة الكويت، الكويت 1997
.8	إسحق دويتشر، الإنسان الاشتراكي، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2، دار الآداب، بيروت 1981
.9	ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط 2، دار الأندلس، بيروت 1980
.10	إلبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، د. ط، دار نوفل، بيروت 1997
.11	ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين، د. ط، درا إحياء الكتب العربية، القاهرة 1946
.12	السيد أبي الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 6، دار الكتاب العربي، بيروت 1965
.13	الطاهر لبيب و آخرون، الثقافة و المثقف في الوطن العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992
.14	اليانور كلايمر، قصة الحلقة المفقودة، ترجمة محمد رشاد الطوبي، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1968
.15	أنطون زحلان، العرب و تحديات العلم و التقانة، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999
.16	إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، د. ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2001
.17	أندرو ديكسون، بين الدين و العلم، د. ط، ترجمة إسماعيل مظهر، دار العصور، القاهرة 1930
.18	أي جي مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ط 1، دار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1994
.19	براين ماغي، رجال الفكر، ترجمة نجيب الحصادي، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1998
.20	بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، ط 2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي د.ت
.21	تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، د. ط، دار العصور، القاهرة 1928
.22	ج. كراوتر، قصة العلم، ترجمة يمنى طريف الخولي، بدوي عبد الفتاح، د. ط، الهيئة المصرية

	للكتاب، القاهرة 1999
.23	جان بول سارتر،الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، د. ط، مكتبة الحياة، بيروت د. ت
.24	جراهام كانون، نظرات في تطور الكائنات الحية، ترجمة عبد الحافظ حلمي، كامل منصور، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1969
.25	جمال الدين الأفغاني،الرد على الدهريين،ترجمة محمد عبدة، د. ط، دار الخانجي، القاهرة 1955
.26	جورج أنطونيس، يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت 1966
.27	جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، د. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1960
.28	جون ديوي، المنطق نظرية البحث،ترجمة زكي نجيب محمود، د.ط،دار المعارف،القاهرة 1960
.29	جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة د. ت
.30	جون ستوارت مل، الحرية، ترجمة طه السباعي، د. ط، الهيئة القومية للكتاب، القاهرة 1996
.31	جون.ب. ديكسون، العلم و المشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكيو، د. ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت 1987
.32	جيمس جينز، الفيزياء و الفلسفة، ترجمة جعفر رجب، د. ط، دار المعارف، القاهرة 1981
.33	حسن حنفي، التراث و التجديد، ط 3، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1987
.34	حسن حنفي، دراسات فلسفية، ط 1، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1987
.35	حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، ج 2، د. ط، دار قباء، القاهرة 1998
.36	حسين سعيد، بين الصالة و التغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1993
.37	حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، ط 1، دار الرشاد، القاهرة 1996
.38	ديفيد كيرك، علم الحياة اليوم، ترجمة محمد سليم صالح و آخرون، دار الكتب، الموصل 1979
.39	رالف بيري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الجيوسي، د. ط، مكتبة المعارف، بيروت 1961
.40	رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، د. ط، المكتبة العصرية، بيروت 1964
.41	ردولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، ط 1، دار التنوير،بيروت 1993
.42	رجب أبو دبوس، مواقف، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1991
.43	روبرت أغروس، جورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلالي، د. ط، المجلس الوطني للفنون و الثقافة، الكويت 1989
.44	روجيه غارودي، الإسلام، ترجمة وجيه أحمد، ط 1، دار عطية، بيروت، 1996
.45	روجيه غارودي، نحو حرب دينية، ترجمة صياح الجهيم، ط 2، دار عطية، بيروت 1996
.46	زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ط 1، [سلسلة مشكلات فلسفية] مكتبة مصر، القاهرة 1969
.47	زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. ط، دار تدمر، 1968
.48	زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط 3، [سلسلة مشكلات فلسفية] مكتبة مصر، القاهرة 1972
.49	زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط 3، [سلسلة مشكلات فلسفية] مكتبة مصر، القاهرة 1967
.50	س. هيكمان، ف،هيكمان، الأساسيات المتكاملة لعلم الحيوان، ترجمة جمال عبد الرءوف مذكور و آخرون، ج 3، ط 1، الدار العربية للنشر و التوزيع، القاهرة 1989

51.	ساطع الحصري، العروبة أولا، ط 6، دار الطليعة، بيروت 1978
52.	شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، د. ط، دار مكتبة الحياة، بيروت د. ت
53.	شحات الناطور و آخرون، مدخل إلى تاريخ الحضارة، ط 2، دار الكندي، أربد 1990
54.	صالح أحمد العلي و آخرون، مكانة العقل في الفكر العربي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998
55.	صموئيل رابورت، رهلين رايت، العلم معنى و طريقة، ترجمة محمد أحمد، كامل منصور، د. ط، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1968
56.	طنطاوي جوهر، أين الإنسان، د. ط، دار المعارف، القاهرة د.ت
57.	عاطف العراقي، العقل و التنوير في الفكر العربي المعاصر، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت 1995
58.	عبد الرحمن عيسوى، سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، د.ط، منشاة المعارف، الإسكندرية 1983
59.	عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1971
60.	عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1987
61.	عبد القادر محمود، زكي نجيب محمود فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، د. ط، دار المعارف، القاهرة 1993
62.	عبد الله عبد الرازق، شوقي الجمل، تاريخ مصر و السودان الحديث، د. ط، دار الثقافة، القاهرة 1997
63.	عبد المنعم المحجوب، ورثة اللوغوس، ط 1، مركز دراسات الكتاب الأخضر، طرابلس 2004
64.	عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط 1، دار الفكر، دمشق 2000
65.	عزمي زكريا، الدين و العلم في الفكر العربي، د. ط، المكتبة المصرية، الإسكندرية 2004
66.	عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ط 1، دار الفكر، بيروت 1972
67.	علال الفاسي، النقد الذاتي، د. ط، دار الكشاف للنشر و التوزيع، بيروت 1966
68.	علي الشحات، نظرية التطور بين العلم والدين، د. ط، مؤسسة الخانجي، القاهرة د.ت
69.	على عبد المعطي، مقدمات في الفلسفة، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1985
70.	فؤاد زكريا، الفلسفة و الدين في المجتمع العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول[الفلسفة في الوطن العربي المعاصر] ط 2، منشورات مركز الوحدة العربية، بيروت 1987
71.	فؤاد زكريا، التفكير العلمي، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996
72.	فؤاد زكريا، شاكر مصطفى، الثقافة العربية والاعتماد على الذات، ط 1، دار الشباب، الكويت 1988
73.	فايز فرح، فكر سلامة موسى و كفاحه، د. ط، دار و مطابع المستقبل، القاهرة د.ت
74.	فتحي القاسمي، العلمانية و طلائعها في مصر، ط 1، دار و مطابع المستقبل، القاهرة 1999
75.	فتحية النبراوي، محمد مهنا، قضايا العالم الإسلامي و مشكلاته السياسية، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية 1982
76.	قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت 1981
77.	قسطنطين زريق، نحن و التاريخ، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت 1981

78.	كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة يمنى طريف الخولي، د.ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 2003
79.	كارل بوبر،بحثا عن عالم أفضل،ترجمة أحمد مستجير، د. ط،الهيئة العامة للكتاب،القاهرة 1999
80.	كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية 1959
81.	كارل بوبر، منطق الكشف العلمي،ترجمة ماهر عبد القادر،د.ط،دار النهضة العربية،بيروت د.ت
82.	كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، د. ط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2002
83.	كولون ولسون، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، ط 2، دار الآداب، بيروت 1971
84.	ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2002
85.	مجدي عبد الحافظ، سلامة موسى بين النهضة و التطور، ط 1، دار ومطابع المستقبل، القاهرة 1999
86.	محمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة 1991
87.	محمد أحمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية د.ت
88.	محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء العربي، الدار البيضاء 1996
89.	محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط 3، معهد الإنماء العربي، الدار البيضاء 1998
90.	محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود، د. ط، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة 1955
91.	محمد البهي، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ط 4، دار وهبة، القاهرة 1981
92.	محمد البهي،الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي، ط 3،مكتبة وهبة، القاهرة د.ت
93.	محمد الشيباني، دور التراث في تأكيد الأصالة، د. ط، جمعية الدعوة الإسلامية، بنغازي 2000
94.	محمد الغزالي، ظلام من الغرب، د. ط، دار الكتاب العربي، القاهرة 1956
95.	محمد الغزالي، ليس من الإسلام، ط 2، دار الكتاب العربي، القاهرة 1958
96.	محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، ط 2، دار المستقبل العربي، القاهرة 1996
97.	محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994
98.	محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000
99.	محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت 1998
100	محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة الإسلام و الغرب، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997

101	محمد عابد الجابري، وجهة نظر في إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994
102	محمد عبد السلام الشاذلي، تطور الفكر العربي، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1993
103	محمد عبده، الإسلام و النصرانية مع العلم و المدنية، ط 8، مطبعة المنار، القاهرة 1950
104	محمد عزّام، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 1، دار طلاس، دمشق 1993
105	محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر،د. ط، دار المعارف، القاهرة د.ت
106	محمد عزيز دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط 2، المكتبة العصرية، بيروت 1971
107	محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق و المنهج العلمي، د. ط، دار النهضة العربية، بيروت 1970
108	محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت 2001
109	محمد محمود عبد الحميد، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط 1، دار الحضارة، طنطا 1999
110	محمد وقيدي، احميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، ط 1، دار الفكر، دمشق 2002
111	محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، د. ط، دار المعارف، القاهرة د. ت
112	محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط 4، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1966
113	محي الدين محمد، ثورة على الفكر العربي المعاصر، ط 1، المكتبة العصرية، بيروت 1964
114	معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، د. ط، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت 1987
115	موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل و العلم، د. ط، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس د.ت
116	نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1998
117	نجيب الحصادي، أوهام الخلط، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 1989
118	نجيب الحصادي، تقريض العلم، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1990
119	نجيب الحصادي، جدلية الأنا الآخر، ط 1، الدار الدولية للنشر، القاهرة، 1996
120	نجيب الحصادي، ليس بالعقل وحدة، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة 1992
121	نجيب الحصادي، نهج المنهج، ط 1، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، مصراتة 1991
122	هاينز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية،ترجمة فؤاد زكريا، د.ط،دار الكتاب العربي، القاهرة 1968
123	و.هال، ب. مرغام، معجم البيولوجيا، ترجمة هلا فلاّح الخنساء، د.ط، أكاديميا، بيروت 1996
124	وليم جيمس،إرادة الاعتقاد، ترجمة محمد حب الله، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1946
125	وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، د. ط، المؤسسة المصرية للطباعة و النشر، القاهرة د. ت
126	يوسف حامد الشين، الأديان السماوية بين العقل و النقل، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي 2002
127	يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، د. ط، دار القلم، بيروت د.ت

ثالثا -

الدوريات و الموسوعات و المعاجم

1- الدوريات

1.	مجلة الثقافة العربية، المؤسسة العامة للصحافة، طرابلس 1975، العدد 4، 1975
2.	حوليات سلامة موسى، مطابع المستقبل،القاهرة 1993، العدد 2 ، 1994
3.	مجلة العربي، المجلس الوطني للفنون و الثقافة، الكويت 1958، العددان، 301، 1983، و 459، 1997.
4.	مجلة المجال، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء 2003 العددان، 10،11، 2006
5.	مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة 1882، العدد ، 2000
6.	مجلة فضاءات، دار الأصالة و المعاصرة، طرابلس، العدد 28، 2006
7.	مجلة جامعة سبها، منشورات جامعة سبها، سبها 2004، العدد 1، 2004
8.	محاضرات المجمع العلمي العربي، منشورات المجمع العلمي العربي، دمشق 1945، ج 2

2- الموسوعات و المعاجم

1.	أبن منظور، لسان العرب، د. ط، دار المعارف، القاهرة د. ت
2.	أمسورن.ج، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل و آخرون، إشراف و مراجعة و إضافة زكي نجيب محمود، د. ط، دار القلم، بيروت د. ت
3.	جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، د. ط، دار الكتاب، القاهرة 1978
4.	عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج 2، ط 2، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999
5.	فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، د.ط، دار صادر، بيروت 1913
6.	فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، ط 1، دار الفكر، بيروت 1996
7.	لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، ط 2، منشورات عويدات، بيروت 2001
8.	محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، د. ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة د.ت
9.	محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن 14- 20، د. ط، مطبعة دائرة المعارف 1937
10	مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط 3، دار الثقافة الجديدة 1979
11	معن زيادة و آخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، م 2، ط 1، معهد الإنماء العربي، الدار البيضاء 1988
12	منير البعلبكي، قاموس المورد، ط 32، دار العلم للملايين، بيروت 1998
13	ميشل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار، سعد عبد العزيز، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1999